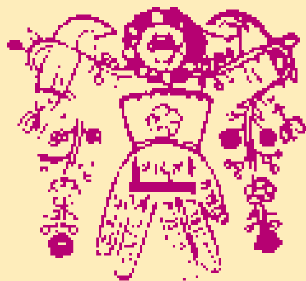


EL JUDAÍSMO EN IBEROAMÉRICA

edición de
Reyes Mate y Ricardo Forster

EIR 06 ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES
EDITORIAL TROTTA

EIR 06

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES

EDITORIAL TROTTA

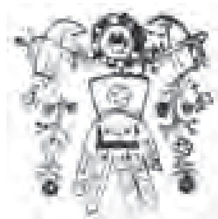
La Enciclopedia Iberoamericana de Religiones (EIR) se propone ofrecer la investigación más solvente y actual sobre religión y religiones en Iberoamérica, en todas sus formas y expresiones, antiguas y recientes, desde perspectivas específicamente iberoamericanas y con un propósito plural e interdisciplinar.

La EIR presta especial atención al estudio histórico, antropológico y social de las religiones precristianas y de los fenómenos de aculturación, sincretismos, religión popular, cultos afroamericanos, ritos de paso, símbolos y procesos de simbolización, mitos, permanencias y mutaciones religiosas, entre otros muchos fenómenos correlacionados.

Sus objetivos son los generales de una política de Investigación y Desarrollo y los específicos de una política cultural guiada por el propósito de proteger, investigar y difundir el patrimonio y la cultura de los pueblos iberoamericanos.

La EIR se propone crear una comunidad científica iberoamericana a través de la publicación de una obra de referencia destinada a especialistas en las diferentes disciplinas y a un público de universitarios y de lectores cultivados. La lengua que nos es común, albergando experiencias muy distintas, brinda una oportunidad excepcional para la construcción de una comunidad iberoamericana que puede presentarse públicamente con voz propia. Nuevas generaciones de estudiosos iberoamericanos, como también de habla hispana en Norteamérica y Europa, han enriquecido en medida muy considerable el caudal de conocimientos sobre la religión y las religiones en Iberoamérica y modificado también los modelos de análisis sobre las mismas.

La EIR verá la luz con una periodicidad de dos o tres volúmenes al año hasta componer una biblioteca de cuarenta volúmenes monográficos.



EL JUDAÍSMO EN IBEROÁMERICA

Edición de
Reyes Mate y Ricardo forster

EIR 06 ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE RELIGIONES

EDITORIAL TROTTA

Reyes Mate
José A. Zamora
Esther Cohen
Joaquín Lomba
Esther Shabot
Angelina Muñiz-Huberman
Daniel Lvovich
Ernesto Bohoslavsky
Gonzalo Álvarez Chillida
Ricardo Forster
Adrián Jmelnizky
Mauricio Pilatowsky

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-264-5

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

Reyes Mate

Éste es un pueblo que no deja a nadie indiferente. Los judíos son el 0,2% de la humanidad y tienen el 26% de los premios Nobel de física. Sus ideas son patrimonio de la humanidad. Como dice Jürgen Habermas, no hay una categoría relevante de filosofía que no tenga que ver con Jerusalén. Hasta sus desgracias afectan al género humano. Se inventó la figura de crimen contra la humanidad para designar al genocidio judío perpetrado por los nazis. Se quería dar a entender que en las cámaras de gas no sólo murió el judío sino también el hombre.

Un pueblo apasionante que encontramos en las grandes encrucijadas de la historia, pero que conocemos mal. Occidente es impensable sin la cultura judía. Y, sin embargo, cuando en los libros de texto se nos habla de las culturas sobre las que reposa Occidente, encontramos a sumerios, mesopotámicos, egipcios, griegos y romanos. Rara vez a judíos, siendo así que Atenas y Jerusalén son las dos almas de Europa. Esta ignorancia se expresa de mil maneras. Cuando alguien tan poco antisemita como José Saramago se empecina en afirmar que el ataque de unos tanques israelíes a la ciudad palestina de Yenin es comparable al exterminio judío que tuvo lugar en Auschwitz, lo que está demostrando es no saber lo que fue el campo de exterminio y menos aún su significado. Recuerdo también a una señora mayor, emperifollada en un abrigo de visón, perpleja ante las puertas de un conocido salón madrileño en el que se iba a presentar el libro de Y. Yovel *Spinoza, el marrano de la razón*. Se me acercó dubitativa para decirme con cierto sonrojo que ella venía porque las conferencias eran siempre de calidad, pero que esta vez se había encontrado con un título tan grosero

que no sabía qué hacer. Le dije que pasara sin miedo, que el marranismo no era lo que ella se imaginaba, que Spinoza era tan sublime que había llegado a cifrar la felicidad de los hombres en el gozo del pensar. En España, sin ir más lejos, los judíos estuvieron más de un milenio. Era aquella una España de las tres culturas y era por tanto incomprensible sin tenerlas a las tres en cuenta. Hasta que en 1492 se produjo la expulsión. Estos cinco siglos sin judíos ha tenido el nefasto efecto de borrar las huellas reales y llenar el vacío con un imaginario gratuitamente antijudío. Maimómides, que firmaba como «el mínimo de los estudiosos de al-Ándalus cuya gloria decayó en el exilio», ha desaparecido de nuestra cultura, al tiempo que se conservan y exhiben en algunas iglesias hostias consagradas portadoras de leyendas de crímenes rituales.

En este volumen de la Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, dedicado al judaísmo, lo que se pretende es exponer los pasos y temas del judaísmo que han dejado su rastro en Iberoamérica.

En primer lugar, la pregunta que se hace José Antonio Zamora de si «se puede hablar de un pensamiento judío». Cuando hablamos, en efecto, de judaísmo, ¿hablamos del judaísmo como tema de reflexión o de pensadores judíos? En el primer caso, lo judío sería el objeto del análisis mientras que en el segundo lo judío sería el sujeto, esto es, judío sería lo que hicieran o pensaran los judíos. Y dado que el judaísmo evoca en primer lugar una religión, ¿habrá que reducir lo judío a lo religioso? Sería una grave limitación porque la historia del judaísmo tiene sus momentos laicos —por ejemplo, el sionismo en buena parte— y eso no puede escapar a la atención de este volumen. No podemos olvidar, finalmente, que hoy por hoy el judaísmo está ligado a Auschwitz. En Auschwitz el judaísmo alcanza una dimensión universalista que nos afecta a todos. ¿Hablamos de todo ello cuando decimos judaísmo? ¿cómo compaginar todos esos momentos?

Zamora entiende su ensayo no como una yuxtaposición de aspectos que juntos conformarían el paisaje judío. Lo entiende más bien como una mirada o una experiencia específica cargada de preguntas con proyección universal. Propio de este pueblo son las experiencias radicales. Si experimenta la injusticia, exige justicia, pero aquí y ahora. Todo, en especial sus promesas mesiánicas, están emplazadas, es decir, tienen plazo y plaza: deben ocurrir en un tiempo y lugar determinados. Es incapaz de refugiarse en ideologías que disuelven la dureza de lo vivido en explicaciones abstractas o en utopías que hablan de nietos felices y olvidan a los abuelos ofendidos. Esa radicalidad les hace sensibles al significado

del sufrimiento y los aleja del idealismo al que tan dado es el *lógos* occidental.

Los judíos han vivido esta fidelidad al tiempo en el seno de una historia llena de contradicciones. Por ejemplo, ¿podían ser judíos y modernos? Parece una pregunta innecesaria porque si la Modernidad ilustrada es el momento de madurez, es decir, de autonomía y universalidad de la humanidad, no ha lugar esa pregunta como tampoco la de si se puede ser cristiano y moderno. Pero la pregunta se hizo, mejor dicho, se la hicieron a los judíos para darles a entender que la emancipación política llevaba consigo la asimilación de los valores «europeos», es decir, postcristianos. Se pedía al judío que para ser moderno rompiera con sus raíces, lo que no se pedía al cristiano. De esta forma los judíos descubrieron tempranamente algo que hoy parece evidente: que la Ilustración es universal sólo abstractamente, sólo como pretensión, pero que en sus contenidos concretos es básicamente europea y, más específicamente, «cristiana». Y ese descubrimiento no los llevó a despreciar la pretensión de universalidad sino a pensarla de otra manera; partiendo precisamente de lo excluido por la universalidad abstracta.

Otro momento de radicalidad es Auschwitz. Gracias al pensamiento judío el exterminio de un pueblo no es visto como un episodio más de la historia de la humanidad que avanza hacia adelante aunque «pisoteando algunas florecillas al borde del camino». Genocidios ha habido muchos pero la humanidad los había digerido como precio obligado del progreso. La singularidad de Auschwitz no estriba tanto en el hecho de que la humanidad alcanzó ahí un nivel de barbarie desconocido hasta entonces —aspecto éste difícilmente discutible desde un punto de vista rigurosamente histórico— cuanto en haber llevado a la conciencia de la humanidad la inmoralidad de esa lógica histórica. Por el progreso no se puede pagar un Auschwitz, pero tampoco un Gulag, ningún genocidio, ningún sacrificio de inocentes. ¿Existe, entonces, un pensamiento judío? Existen muchos pensamientos judíos y en el seno de ellos hay conquistas epistemológicas que son un patrimonio de la humanidad.

Esther Cohen hace un recorrido por el misticismo judío caracterizado por su relación con la Escritura, aspecto éste nada secundario si tenemos en cuenta la facilidad con la que se relaciona el misticismo con experiencias incomunicables. Vale como lema de este misticismo lo que Lévinas subrayó de Rakovec, el héroe imaginario del gueto de Varsovia: «Amar más a la Torá que a Dios». Esther Cohen distingue cinco etapas de esta historia milenaria.

En primer lugar, el gnosticismo judío, del siglo I al X, asentado en Palestina. La creación aparece ahí como un acto lingüístico y eso significa que la Escritura se convierte en el lugar privilegiado del sentido, del sentido oculto, de la vida. Como dice la autora, «la letra será número, icono, ropaje y rostro divinos». Luego viene —siglos XI y XII— el hasidismo de la Alemania oriental, el tiempo de los «devotos» que describen la relación con Dios como pasión erótica. Del siglo XII al XV es la era de la cábala española que alumbra el *Zohar* a cargo del abulense Moisés de León, que es, junto a la Biblia y el Talmud, el tercer gran libro de la cultura judía. La expulsión de los judíos, en marzo de 1942, pone fin a un tiempo e inaugura otro en el que hay que ubicar la cábala del exilio y, particularmente, la figura de Isaac Luria. En este tiempo se forja la figura del *Tzimtzum* según la cual Dios al crear el mundo se encoge, se retira, renuncia a su presencia para poder crear al hombre y para que éste asuma la responsabilidad sobre el mundo. De una manera no siempre consciente esa figura de Dios reaparece con fuerza a propósito de Auschwitz entre quienes, como Wiesel, Hillesum, Celan, Lévinas o Jonas, se preguntan dónde estaba Dios. El penúltimo momento del misticismo judeo-cabalista sería el sabetaísmo, uno de sus momentos más apasionantes y turbios. Sabetay Tsebí (1625-1676) se declara el nuevo mesías, bien apoyado por el cabalista Nathan de Gaza, que ha llegado para restaurar el orden cósmico. Personaje singular, este Sabetay, que se hace llamar por sus incondicionales «Salvador» para después renunciar al judaísmo y convertirse al islam. La última etapa del misticismo judío es el hasidismo polaco y ucraniano, de los siglos XVIII y XIX, un potente movimiento religioso que se hizo cargo de la pobreza en experiencia propia de nuestro tiempo.

El hasidismo, un movimiento a contracorriente de la Modernidad (que también tuvo su expresión judía en la *Haskalá*), tiene, sin embargo, un momento de actualidad. Es él, en efecto, el que levanta acta de que ya no hay huellas de lo sagrado (ni fervores externos, ni lugares de culto, ni plegarias identificables). En tiempos así sólo queda la narración de lo que en un tiempo fue; y ese relato es para el hasidismo tan eficaz como la plegaria más fervorosa en el lugar más sagrado.

Otra mirada histórica de alcance es la que proyecta Joaquín Lomba sobre la filosofía judía medieval hispana. Subraya el hecho de que cuando llegan los musulmanes a la España de don Rodrigo, los cristianos huyen y los judíos se quedan. Pronto experimentan que pueden ejercer su religión a condición de que reconozcan al

nuevo poder político. Bajo dominio musulmán florecen sabios judíos como Ibn Gabirol, autor de una gramática hebrea en verso; Ibn Paqūda, conocedor de la cultura musulmana y de la griega; Halevi, el autor del ensayo *El Kuzari* en el que responde a su manera a la pregunta que ocho siglos después hace Saladino a Nathan en la obra de Lessing, a saber, «dime qué razones tienes tú para pensar que tu religión es la verdadera»; Ben 'Ezra', poeta y sabio prolífico. Y, sobre todo, rabbí Mošeh ben Maimón, Maimónides, teólogo, filósofo y médico, buen conocedor de Aristóteles y autor de reflexiones sobre la distinción entre fe y razón que harán época. Maimónides es un hito en esa historia judía de la razón que viene de Filón y llega hasta Spinoza y Einstein.

Bajo dominio cristiano la creatividad judía no fue menor aunque aquí siempre estuvo a prueba como muestran las disputas de Barcelona y de Tortosa. La primera tuvo lugar en julio de 1263 ante la presidencia de Raimundo de Peñafort y el rey Jaime I. Mošeh ben Naḥman, llamado Naḥmánides, debió de dar a los cristianos un buen repaso pues hasta el rey le felicitó «por lo bien que había defendido su causa», añadiendo, eso sí, que era «una causa equivocada». Trescientos sueldos recibió el judío como premio. La disputa de Tortosa, celebrada entre 1413 y 1414, deparó mejor suerte a los cristianos, representados por conversos tales como Jerónimo de Santa Cruz (antes Yehosua ha-Lorqi) y el obispo de Burgos Pablo de Santa María (antes Selomoh ben Yishaq ha-Levi). Los cristianos se cobraron esta vez el triunfo en especie, esto es, con una nueva persecución a los judíos.

Memorable es por supuesto la Escuela de Traductores. Las de Toledo y Córdoba, de las que siempre se habla; y la de la Corona de Aragón que aquí subraya Joaquín Lomba. Estaban tan orgullosos estos traductores judíos de las versiones que hacían del árabe al hebreo que no se molestaban en echar un vistazo a las traducciones canónicas del árabe al latín.

Esther Shabot dedica su trabajo a la presencia judía en Iberoamérica. Si en el año 2002 se estimaba que la población judía en el mundo era de 13.300.000 personas, de ellas 411.000 vivían en América Latina (cinco millones en el Estado de Israel y algo más de ocho millones en la diáspora). Argentina y Brasil representan los dos tercios del judaísmo latinoamericano.

Esta notable presencia arranca de las Cortes de Cádiz (1812), cuando el Tribunal de la Inquisición quedó abolido. Hasta ese momento los judíos no podían ir a tierras americanas, lo que no supuso ningún impedimento para que fueran, como demuestra lo

tempranamente que se montaron los tribunales de la Inquisición americanos. Fue a finales del siglo XIX cuando se produjo la gran emigración judía a América. Como dice su autora, la represión, los pogromos, la miseria de los judíos de Europa oriental y las crecientes dificultades para los judíos sefardíes del Imperio otomano, que se hallaba en decadencia y en proceso de disolución, fueron los impulsos que actuaron para la búsqueda de nuevos horizontes en tierras americanas.

Su historia no está exenta de episodios antisemitas, por ejemplo, en Argentina. No olvidemos que Perón llega al poder en 1946 aupado por la Alianza de Liberación Nacionalista, de claro corte pro-nazi, recuerda la autora. Por algo encontraron cobijo y refugio tras la derrota militar allí precisamente tantos nazis que huían de la justicia. Adolf Eichmann fue el más conocido pero no el único dirigente. El antisemitismo nazi encontró un terreno abonado por un antijudaísmo que venía de lejos (de Europa y desde los primeros momentos). El régimen militar dictatorial que gobernó Argentina desde 1976 hasta 1983 fue particularmente cruento con los judíos, sospechosos de defender lo que ellos se disponían a destruir. De los 9.000 «desaparecidos», unos mil eran judíos. La restauración de la democracia no acabó con el antisemitismo, como prueban el atentado a la embajada de Israel en 1992 y la destrucción en 1994 de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), que causaron un centenar de víctimas.

Aunque la situación de los judíos es diferente en cada país, no parece exagerado afirmar que ésta tiene siempre algo de paradójica: junto a una cordial acogida y a un fuerte sentimiento de pertenencia al país en el que cada cual vive, hay que notar el ascenso del afecto antijudío o antisemita que también se observa en Europa.

De importancia es igualmente el estudio de la literatura que ha generado el judaísmo en Iberoamérica. De ello se ocupa Angelina Muñiz-Huberman. Mientras el país colonizador pudo imponer su ley, a América no podían ir los judíos, como ya se ha dicho, pero tampoco los conversos. Eso no significa que algunos no lo consiguieran. Sabemos, dice la autora, que por las venas de Bernardino de Sahagún y de Bartolomé de Las Casas corría sangre judía y sospechamos de otros, como de sor Inés de la Cruz. Llamativo es el caso de Mateo Alemán, autor de ascendencia judía, celebrado en España por su obra *Guzmán de Alfarache* que es, junto al *Lazarillo de Tormes*, el culmen de la novela picaresca. Como les ocurría a tantos otros cristianos nuevos, aquella España católica le resultaba asfixiante y deseaba pasar sus últimos años en un lugar donde

pasara desapercibido. Tras varios intentos fallidos llegó a México donde aún tuvo tiempo para escribir un par de obras.

Hubo que esperar, pues, a que desapareciera la Inquisición y, sobre todo, a la independencia de las antiguas colonias para que se produjera la gran emigración judía a América Latina. Esa emigración fue de gran fecundidad literaria. En Colombia, por ejemplo, entran por el Caribe y se instalan en Ríohacha, Cartagena, Santa Marta o Barranquilla. También José Arcadio y Úrsula, los fundadores de Macondo, en *Cien años de soledad* de García Márquez, vienen huyendo de Ríohacha. Nada extraño que muchos busquen una clave judía para interpretar ese gran relato fundante de América Latina. En Argentina Zvi Koliz escribió *Iosl Rákovec habla a Dios*, el relato literario en el que la ficción más misteriosamente se confunde con la realidad. Narra la historia de un combatiente del gueto de Varsovia que sabe que va a morir y no quiere hacerlo sin ajustar sus cuentas con Dios. Su conclusión final —«creo en Ti, pero más en la Torá»— ha dado pie a reflexiones teológicas, como las de Lévinas en *Lecciones talmúdicas*, y a recreaciones teatrales, como el *Job entre nosotros* de Juan Mayorga. El 15 de mayo de 1939 el barco *San Luis*, cargado de judíos que huían del antisemitismo nazi, no pudo atracar en La Habana por decisión gubernamental. Acabaron en Alemania, es decir, en las cámaras de gas. Max Aub, judío y exiliado, escribió el drama *San Juan*. Estos breves apuntes dan a entender cuán implicada estaba la presencia judía en América Latina con la realidad de su tiempo, una presencia que se hace sentir en todo tipo de manifestaciones literarias, artísticas, ensayísticas o científicas. En Jamaica, un lugar en el que la presencia judía es más antigua y más numerosa, las sinagogas tienen piso de arena. Ese detalle que tal vez recuerde la vida en el desierto de la época mosaica, es un gesto que da a entender hasta qué punto la presencia en el nuevo país se compagina con la memoria de ser un pueblo específico, aunque en diáspora.

No sólo hay que hablar de literatura en América Latina, también de política. Cuando un pueblo emigrante se implica en el país de acogida hasta el punto de fecundar y enriquecer la producción artística nacional, como ha sido el caso, señal es de que esa implicación también afecta a la política. De ello se ocupan Daniel Lvovich y E. Bohoslavsky. Señalan estos autores que son contadas las experiencias de organizaciones específicamente judías implicadas directamente en la lucha política latinoamericana. Otra cosa es la participación política individual, que ha sido muy señalada. Esa participación abarca todo el arco ideológico, si bien es verdad

que en un principio se los veía más entre ideologías radicales o liberales. Excluídos estaban de organizaciones confesionales, antisemitas o marcademente nacionalistas. Aunque hoy asociamos judío con rico o empresario, no siempre ha sido así. Para la opinión pública argentina de principios de siglo, por ejemplo, se asociaba judaísmo con izquierda hasta el punto de que la victoria del Partido Socialista en las elecciones legislativas de 1914 en la Capital Federal fue vista por algunos periódicos locales como un triunfo de la comunidad israelita. Para la Iglesia católica argentina no había duda de que la revolución rusa de octubre de 1917 había sido el resultado de una conjura israelita. Como esa revolución bolchevique tuvo efectos en toda la izquierda mundial, no fue necesario abusar de la imaginación para adjudicar al judaísmo las revueltas obreras argentinas de 1919, dando pie dicha interpretación a una potente ola antisemita. Para hacer frente al incremento del antisemitismo se crearon en los años treinta y cuarenta una serie de organizaciones de lucha contra el antisemitismo y el fascismo. Tampoco ellas se libraron del debate interno entre sionistas, partidarios de un Estado judío en Palestina, y bundistas, más atentos a la dimensión mundial de la lucha de clases. Una de ellas, la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), fue objeto del brutal atentado de 1994 que todavía espera esclarecimiento.

Aunque fuera judío uno de los hombres que financió la expedición de Fidel Castro a bordo del *Gramma*, la revolución cubana acabó espantando a la mayor parte de los judíos cubanos instalados en la clase media. Pero la onda expansiva de la revolución cubana alcanzó a muchos jóvenes judíos y a algunas de sus organizaciones, por ejemplo a Hashomer Hatzair, que acabó integrándose en el Partido Revolucionario de los Trabajadores de Argentina. Los autores señalan cómo esta opción revolucionaria provocó un distanciamiento afectivo y político respecto a la identidad judía: «la crítica antiimperialista al sionismo se convirtió en señal de identidad y de similitud de intereses con los camaradas no judíos».

Todo ese movimiento revolucionario acabó en derrota, en la década de los setenta, por obra y gracia de golpes de Estado que inauguraron una era de terror dictatorial. Los nuevos dictadores lo tuvieron fácil al invocar la conspiración judeo-masónica-comunista como causante de todos los males que ellos venían a reparar. Ocurrió así en el Chile de Pinochet, que podía hacer valer en favor de su tesis que dos personalidades del gobierno de Allende eran judíos: el senador comunista Volodia Titelboim y el estratega de la nacionalización del cobre, David Silberman. Éste tuvo el

gesto de presentarse voluntariamente ante la policía después del golpe de Estado. La policía se hizo efectivamente cargo de él y hoy sigue figurando en la lista de «desaparecidos». La restauración de la democracia supuso también la vuelta de los judíos a la actividad política democrática. En el gobierno de Alfonsín (1983-1989) tenían tal peso que sectores de la oposición denostaban al gabinete denominándolo «la sinagoga radical». Luego, en 1994, tuvo lugar el mayor atentado antisemita en Occidente después de la segunda guerra mundial. Aunque la autoría intelectual habría que buscarla en agentes involucrados en lo conflictos de Medio Oriente, contaron para su ejecución con la complicidad de fuerzas argentinas de seguridad. Eso y la incapacidad judicial para aclarar los hechos abre interrogantes que no pueden pasarse por alto.

El antisemitismo no es sólo un asunto del pasado, sino también del presente, es decir, que viene de lejos. Esto ocurre en Iberoamérica y sobre todo en España. Al antisemitismo español está dedicado el ensayo de Gonzalo Álvarez Chillida. El antisemitismo español hay que enmarcarlo en el europeo. Recordemos entonces que la ciudadanía romana alcanzada por los judíos en el siglo III, después de los duros castigos que el Imperio había propinado a Judea, se disuelve y queda en nada a partir del momento en que el cristianismo pasa a ser la religión del Imperio. Sobre ellos va a volcarse todo el afecto antijudío de los cristianos que ya encontramos en los Evangelios y que culminará en el siglo V con la doctrina de los Padres de la Iglesia. Entonces cuajan los grandes tópicos que condicionarán a Occidente: pueblo deicida, aliado del diablo, enemigo mortal del cristiano, causante de las persecuciones padecidas por los cristianos, etc. Eran tópicos eficaces pues acarrearon consecuencias tales como la segregación, el aislamiento, la limitación de derechos y, periódicamente, las persecuciones. Esto era norma para judíos en territorios del Imperio. La Hispania visigótica era excepción por su tolerancia, hasta que Recaredo decidió asentar la unidad del reino en la unidad religiosa. La minoría hebrea se negó a la conversión y por eso el XVII concilio de Toledo decretó «la esclavitud perpetua de los judíos y la disgregación de sus familiares».

En la España medieval los judíos disfrutaron de un grado de tolerancia superior al del resto de Europa, al menos hasta el siglo XIII. Las tres castas, religiones o fes convivían pacíficamente, previo acuerdo de renuncia al proselitismo. La fe se heredaba con el linaje. Las tres religiones eran de hecho grupos étnicos distintos, diferenciados por la creencia. Las cosas se tuercen en el siglo XIV, época de hambrunas, pestes y conflictos sociales. Empiezan a llegar

a la Península historias que ya corrían por Europa: que si los judíos envenenaban la aguas, que si los crímenes rituales, que si las hostias profanadas, etc. Persecuciones en Mallorca, Aragón y Navarra. El sínodo de Zamora impuso un distintivo en la ropa. La ola de persecuciones culminó con la severas leyes de Ayllón (1412), inspiradas por un predicador fanático, Vicente Ferrer, que prescribían encerramiento en el barrio, pérdida de autonomía judicial y prohibición de ejercer la mayor parte de los oficios. Los nazis inventaron poco. La Iglesia aportaba justificación religiosa del odio, pero era el bajo clero el que mejor conectaba con los bajos instintos del pueblo, como ocurrió con el tristemente célebre arcediano de Écija.

Con la expulsión de los judíos en 1492 el afecto antisemita se vuelve hacia los conversos, sospechosos de judaizar. Como la sinceridad de la conversión era indiscutible en muchos casos —bien es verdad que con una orientación religiosa eminentemente íntima, algo desconocido por el cristiano viejo— el antijudaísmo católico tuvo que buscarse un aliado en una concepción racista de la creencia. Ignorando que la fe cristiana es asunto de conversión —de ahí el bautismo— optaron por la teoría del linaje, como si la fe se heredara con la sangre. Para segregar a los judíos conversos los católicos levantaron la bandera de la pureza de sangre, algo pensable en el judaísmo pero no en el cristianismo. Que a veces fueran conversos acomplejados los mayores defensores de la pureza de sangre no invalida la afirmación de que el linaje es una línea identitaria totalmente extraña al sentido (no a la historia, como vemos) del cristianismo.

Lo cierto es que el cristianismo étnico, obsesionado con la pureza de sangre, supuso un salto cualitativo en la larga historia del antisemitismo. En gremios, colegios mayores, órdenes religiosas o provincias se impuso el estatuto de limpieza de sangre, es decir, que para ser miembro reconocido había que demostrar que no corría gota de sangre infame por sus venas. Fue un cardenal procedente de una familia plebeya, pero cristiano-vieja, llamado Silíceo, el que convenció a Felipe II de que universalizara la exigencia del susodicho estatuto. Al socaire de la ideología del cardenal medraron escritores resentidos, como el propio Quevedo, que pide al rey no castigar al converso por el mero hecho de pertenecer a la raza judía, sino exterminarlos: «perezcan, Señor, todos y todas sus haciendas». Su panfleto *La isla de los monopantos* bien puede considerarse fuente de inspiración de *Los protocolos de los sabios de Sión,* la famosa falsificación antisemita del siglo XX. No olvidemos que estamos hablando de conversos tales como fray Luis de León,

Teresa de Ávila, Miguel de Cervantes o Bartolomé de Las Casas. Esos cuya contribución a la historia de España es de lo más notable eran a «quienes echarlos y aniquilarlos era el solo remedio» porque, «habida cuenta de su mal natural causa eran de todos los males del reino»: de la rebelión de los comuneros o del mismísimo luteranismo.

El español del siglo XX hereda los estereotipos negativos del judaísmo, bien asentados en la lengua, en el imaginario colectivo y en las ideologías conservadoras por su dependencia religiosa. Por eso los militares españoles que se apoderaron de Tetúan en 1860 no podían entender el entusiasmo de algunos «nativos» que saludaban su entrada en judeo-español. Eran descendientes de los expulsados que mantenían, pese a todo, un entusiasmo por Sefarad no correspondido. Este antisemitismo sin judíos propio de España sólo comenzó a aflojar cuando desde el cristianismo, a mediados de los años sesenta del siglo pasado, empezaron a revisarse los tópicos centenarios que le habían alimentado.

El filósofo alemán Jürgen Habermas reconocía hace años al teólogo católico, J. B. Metz que «nuestros modernos conceptos de vida auténtica, de autonomía, de socialización e individualización, de tiempo e historicidad, de finitud y emancipación, de éxito y fracaso, de praxis política, dignidad humana, etc., en absoluto son conceptos griegos, sino que se deben más al *Bundesdenken* que al *Seinsdenken*», es decir, deben más a Jerusalén que a Atenas. No podemos pensar Europa al margen de Israel, de ahí que dediquemos un par de trabajos al estudio de alguno de esos conceptos clave que han marcado a Occidente: marranismo, por un lado, y diásporasionismo, por otro.

Ricardo Forster titula su trabajo «La ficción marrana». Presenta al marranismo como una figura clave de la Modernidad. Es una afirmación osada porque lo que evocan términos como Ilustración o Modernidad es autonomía, seguridad del *cogito*, mientras que el marranismo es más bien mestizaje, alteridad. Marranos eran, en efecto, aquellos judíos convertidos sólo por fuera. Dado que tenían que vivir su fe judía en un medio cristiano, resultaba al final que estos criptojudíos no eran reconocidos como judíos por los judíos ortodoxos y eran sospechosos para los cristianos. Marranos eran porque marraban, les faltaba algo para ser judíos o para ser cristianos. «Lo que fascina del marrano», dice Ricardo Forster, «no es su religiosidad, ese acto de crear una síntesis entre judaísmo y cristianismo, lo que atrae magnéticamente es la esencial perplejidad de su condición, esa marca imborrable que señala la pérdida de toda

certeza, el desfondamiento de todo fundamento, la fragmentación de la identidad».

Y es que vivían un doble exilio: el de su comunidad de origen, que recelaba de ellos por la incrustación en su creencia de elementos extraños, tomados de otra religión; y el de los aires filosóficos reinantes, centrados en la autonomía del yo y poco sensibles, por tanto, a la fragmentación del sujeto que acarreaba el marranismo. Cuando se habla de estas cosas siempre se piensa en Baruch Spinoza, «el marrano de la razón» según feliz expresión de Y. Yovel, un descendiente de criptojudíos portugueses que consiguieron huir de Portugal y asentarse en Ámsterdam, en el seno de la comunidad judía. Pero ésta pronto descubre que Spinoza no es trigo limpio y acaban expulsándole de la comunidad. Esa experiencia de no pertenencia le hace bucear y buscar un concepto de razón que acoja a todos. Pero ni siquiera esa razón se librará del sello marrano. Su gran obra filosófica, en efecto, se llama *Ética*, siendo como es un tratado del conocimiento. Pero le llama «ética» porque para Spinoza hay un conocimiento que salva, que procura la felicidad. Y eso sí que es propio de la ética. Se ha «colado» en la filosofía del racionalista sefardí un momento de teología que remite a la estructura marrana de su pensamiento.

Del marranismo derivaban dos caminos muy distintos: uno que conducía hacia el nihilismo y el otro hacia una razón cargada de mesianismo. Buen ejemplo de lo primero es Uriel da Costa, un maestro de Spinoza. Había nacido cristiano nuevo en Oporto, en las postrimerias del siglo XVI. El criptojudaísmo le resultaba insufrible, así que huyó y retornó a la ley antigua de la que fue expulsado dos veces y otras tantas reconciliado. Llegó confiando en los suyos, pensando que en ellos encontraría la pureza judaica que había ido creciendo en su interior en la soledad de un mundo hostil, pero «a los pocos días eché de ver que las costumbres y ceremonias no convenían en manera alguna con los preceptos de la ley mosaica». Perseguido y humillado hasta por los suyos, acabó no creyendo en nada; por eso quizá se pegó un tiro. Su vida y muerte son la prueba de que su intento de vivir una vida universal era prematuro. Ejemplo de la segunda salida es Menasseh ben Israel, el autor de *Esperanza de Israel*, libro en el que expone una visión optimista de la historia asentada en un fondo mesiánico. De la crítica a una y otra, de la reflexión sobre sus aporías, saldrá una concepción del mundo moderno que hará época. Pretende el absoluto que perseguía Menasseh, pero aquí y ahora, como quería da Costa. Al leer hoy esta historia, auténtica genealogía de los tiempos que vivimos,

acecha la tentación de maldecir toda esa ortodoxia que se interpuso en el camino de la razón autónoma. Ricardo Forster llama, empero, la atención sobre el hecho de que sin esas raíces judías no hubiera sido posible esta cosecha racionalista. Ése es el misterio del marranismo.

De la diáspora y el sionismo habla Adrián Jmelnizky. Estamos ante dos conceptos que transcienden su significación judía. Los dos conceptos más decisivos del pensamiento político —el nacionalismo y el cosmopolitismo— tienen ahí su raíz. Si nacionalismo es tierra y sangre, es decir, una identidad común basada en la sangre y en el territorio, hay que remitirse a Israel, pueblo para el que la tierra era sagrada (una promesa) y para el que la pureza de sangre tenía un valor religioso. Y también tenemos ahí la experiencia contraria, la de la diáspora: negación de la tierra porque su relación con ella sólo es simbólica y negación de la sangre porque Israel representa a la humanidad. Este pueblo es el laboratorio del nacionalismo más extremo y del cosmopolitismo más consecuente.

Israel elabora el concepto de diáspora a partir del concepto de exilio que pasa a ser una forma de vida, aunque muy especial, ya que no renuncia al regreso a la Tierra prometida. Esa existencia conlleva una forma de presencia en el seno de otros pueblos altamente conflictiva, amenazada sea por el asimilacionismo (lo que significa renuncia al regreso) sea por el internacionalismo (esto es, renuncia a una patria aunque sea provisional). La diáspora es en cualquier caso una forma de existencia radicalmente humana. Por algo, en efecto, el ser humano no tiene raíces sino piernas para caminar.

El sionismo es un producto de la Modernidad que trae consigo el reconocimiento de que todo pueblo puede decidir autónomamente su destino y, por tanto, convertirse en Estado. Este componente ilustrado explica la enemiga con la que sectores religiosos acogieron el nacimiento del sionismo. El sionismo es un fenómeno muy complejo pues la relación con el territorio podía ser espiritual, cultural o política y dentro de éste hay propuestas de todo tipo sobre el cómo y el qué del Estado en Palestina. Cuando en 1942 se decide la creación de un Estado judío en Palestina, la crisis en el interior del sionismo se agudiza. Sectores ultrarreligiosos —con Zev Jabotinsky a la cabeza— pasan a capitanear ese programa, mientras que filósofos críticos como Hannah Arendt toman sus distancias.

La *Shoá* incide sustantivamente en el significado del Estado de Israel que propicia el sionismo. Se convierte en patrimonio de todos los judíos, también de los que están en la diáspora, al tiempo

que se debilita el asimilacionismo, que es visto, como señala Emil Fackenheim, como un triunfo póstumo de Hitler. Adrián Jmelnizky concluye su trabajo mencionando la corriente de los neo-historiadores, que cuestiona «la ideología sionista dominante». Sus defensores, una minoría cultural cada vez más presente, denuncia la falta de rigor histórico con la que el sionismo ha interpretado la historia del pueblo judío, así como la intencionalidad política con la que se ha utilizado la *Shoá*, es decir, denuncian «el desvío del curso *natural* del desarrollo histórico que hubiera favorecido a la población local palestina».

El volumen concluye con un escrito de Mauricio Pilatowsky titulado «La filosofía después de Auschwitz en Latinoamérica». Auschwitz es un acontecimiento que marca un antes y un después referido no sólo al judaísmo sino también a la cultura occidental. El mundo hispanopensante ha sucumbido a la simpleza de que el proyecto nazi de destrucción de los judíos europeos era un asunto de judíos y alemanes, de ahí la delgadez de lo que podríamos llamar una cultura del Holocausto en español. Esa simpleza es un grave error histórico y también cultural. Error histórico porque tanto España como los países americanos están implicados. El autor recuerda que la guerra civil española es el primer episodio bélico del fascismo en busca de la soberanía en Europa. El que la dictadura franquista acabara siendo un instrumento de los Aliados en su nueva lucha contra el comunismo, así como el silencio que se impusieron los protagonistas de la transición política a la democracia de no hablar del pasado —y por tanto de no establecer relación alguna entre democracia y (segunda) República— no empece el hecho fehaciente de que la guerra civil española es impensable al margen del fascismo. También América Latina estaba implicada al menos por el hecho de su potente comunidad judía. Que países como Venezuela, donde fueron acogidos un buen contingente de supervivientes del Holocausto, hayan vivido hasta fechas recientes estas experiencias de puertas adentro, en una estricta privacidad, da idea de lo anómalo que resulta esa incultura del Holocausto.

Pilatowsky entiende que Auschwitz es fundamental para la construcción de una memoria que sea de interés para el ámbito iberoamericano. Auschwitz es como un laboratorio de la memoria porque quiso ser un proyecto radical de olvido. En unos momentos como los actuales en los que las víctimas de todo tipo se han hecho visibles, el tema de la memoria es crucial pues sólo ella puede hacer que la visibilidad de las víctimas no quede en un gesto sentimental y tenga alcance político e incluso epistémico. Si América Latina

quiere elaborar creativamente su experiencia de margen del Occidente tiene que saber aprovechar la densidad del concepto de memoria que se ha ido elaborando a partir de Auschwitz.

El autor señala cómo el olvido desorienta la lucha política al proponerse objetivos que sólo sirven para encubrir los verdaderos problemas. Que América Latina pierda su tiempo en debates artificiales, es decir, nacionalistas o identitarios, basados en la primacía de la sangre o de la tierra, sólo sirve para encubrir los problemas reales, esos que están basados en la desigualdades pasadas y presentes y tienen por nombre injusticia. Auschwitz no es, pues, sólo un hecho singular en la historia de la barbarie del hombre; es además un ejemplo de lo que tiene de olvido la injusticia y, por tanto, de la exigencia de justicia que va uncida al término «memoria».

Evidentemente son muchos los temas que no han podido ser tratados y otros que lo han sido insuficientemente. Los coordinadores del volumen pensamos que aún así el lector encontrará en los trabajos presentados razones para comprender la importancia del tema y estímulos para ampliar conocimientos.

¿SE PUEDE HABLAR DE UN PENSAMIENTO JUDÍO?
ALTERIDAD, AUTORIDAD DE LAS VÍCTIMAS Y MESIANISMO

José A. Zamora

> «La relación con lo infinito no es un saber, sino una proximidad, que sin embargo no elimina la inconmensurabilidad de lo inabarcable que nos roza; es anhelo, es decir, justamente un pensamiento que piensa infinitamente más de lo que piensa.»
>
> (E. Lévinas)

Después de Auschwitz toda reflexión sobre el «pensamiento judío» realizada desde Europa, por muy tentativa y parcial que sea[1], tiene que ser llevada a cabo bajo el signo de la pérdida, partiendo del reconocimiento de una ausencia (Goodman-Thau, 2005: 18). Ausencia que remite a su vez a una negación persistente y prolongada en el tiempo que culmina en el exterminio sistemático perpetrado contra la población judía europea durante la segunda guerra mundial. Las múltiples y diversas contribuciones a la historia del espíritu europeo por parte del pueblo judío, todos sus esfuerzos por alcanzar un reconocimiento en el ámbito de ese espíritu *como judíos*, se han encontrado de manera casi continuada con una re-

1. El presente ensayo adopta una perspectiva concreta de aproximación que no excluye otros posibles acercamientos al «pensamiento judío». Durante veinte siglos Europa ha sido el lugar fundamental de existencia del pueblo judío, el espacio en el que se ha desplegado su diversidad y mantenido su identidad, el ámbito en el que se ha desarrollado un proceso singular de distinción y adaptación, de exclusividad e inclusividad, de particularismo y universalismo entre el espíritu de Europa y el espíritu judío. Es desde esta perspectiva europea desde la que se realizan las reflexiones que siguen, poniendo el acento sobre todo en la contemporaneidad, a partir de la cual se mira una historia ciertamente inabarcable y plural.

sistencia pertinaz a aceptarlos en el seno de la sociedad y la cultura europeas.

Quizás posea un carácter especial en esa historia el caso alemán, porque en ningún otro espacio del continente se dan cita de forma tan trágica el más imponente de los esfuerzos de parte de pensadores, artistas, políticos y científicos de origen judío por contribuir a la formación del espíritu europeo y la reacción más violenta para erradicar completamente de dicho espíritu todo lo judío (cf. Traverso, 2005). Ese intento en gran parte logrado de eliminación total de lo judío de suelo europeo se ha convertido en un índice temporal irrebasable para cualquier investigación posterior sobre su significado. La presente indagación sobre lo que pueda entenderse por «pensamiento judío» está marcada, pues, por una herida irrestañable, por una quiebra que habla de posibilidades frustradas, de discontinuidades no reparables, de ausencias insustituibles, cuyo reverso es una historia de rechazos, de invisibilización y silenciamiento, en muchas ocasiones violento, del espíritu judío en la cultura europea[2].

Pero hablar de pensamiento judío presenta otro tipo de dificultades añadidas que imprimen a esta indagación un suplementario carácter interrogativo y provisorio. Unas tienen que ver con el primer término de la expresión. ¿Qué hemos de incluir bajo el término «pensamiento» cuando lo referimos al judaísmo? Otras tienen que ver con el segundo. ¿Qué entender por judaísmo? ¿Una religión, una tradición cultural, un pueblo, una historia compartida de distinción y rechazo?

I. ¿QUÉ ENTENDEMOS POR «PENSAMIENTO» CUANDO HABLAMOS DEL JUDAÍSMO?

Para el autor de una de las más recientes panorámicas históricas presentadas bajo el epígrafe de «pensamiento judío», Karl Erich Grözinger, habría que considerar como tal tanto la teología judía como la filosofía judía, la forma de creer judía y todo aquello que es «posible pensar visto desde el prisma judío» (Grözinger, ^{3}2004).

2. Resulta completamente certera la constatación de R. Mate: «El judaísmo no es un asunto religioso que afecte meramente a los judíos. Es una 'cuestión europea' que tiene que ver con toda nuestra cultura, con la filosofía y también con la política y la historia» (Mate, 1999: 5).

3. Hasta este momento han aparecido dos tomos (Grözinger, 2004 y 2006) de esta importante historia del pensamiento judío desde los tiempos bíblicos hasta

Salta a la vista que estamos ante elementos heterogéneos y en posible conflicto entre sí, algunos de ellos en sí mismos discutibles y discutidos en relación con el judaísmo. ¿Podemos hablar en sentido estricto de una «teología» judía? ¿No es más bien la teología una expresión característica del cristianismo, una conceptualización con categorías filosóficas de los contenidos del credo cristiano ajena a la forma de creer judía y que señala precisamente el distanciamiento entre ambos? Para encontrarse con el primer intento de elaboración de un sistema estructurado y completo de las doctrinas de fe judías, algo que pueda parecerse a una primera «teología judía», probablemente haya que esperar al *Libro de las creencias y convicciones* (*Kitab al-Amanat w'a-I'tiqadat*) de Rabí Saadia ben Joseph (882-942), en el que predomina el enfoque racionalista orientado a fundar una disciplina científica y dogmática. Esta especie de dogmatización del judaísmo, de formulación sintética de artículos de fe judía, culminaría en la obra de Moisés ben Maimón (Maimónides), máximo exponente del racionalismo medieval judío (Grözinger, 2005: 45 ss.). Sin embargo, colocar en el centro del pensamiento judío una especie de teología sistemática o racionalización del judaísmo, en la que supuestamente se expresa la «esencia» del mismo, es algo rechazado por muchos otros pensadores judíos, que no ven en la fe o la doctrina lo específico de la piedad judía.

Para éstos la tradición judía no consiste en otra cosa más que en una incesante interpretación de la Torá, que es por encima de todo orientación para la vida, instrucción. Su origen es un Dios que ha puesto por escrito en unas tablas dicha orientación (Ex 32, 15-16). La significación de la Torá alcanza a todos los tiempos y, por ello, necesita de una permanente actualización[4]. Esta exigencia tiene tanto motivos internos como externos. La prohibición de imágenes, tan esencial al judaísmo, implica, entre otras cosas, la imposibilidad de agotar el sentido y trasladar a conocimiento acabado lo escrito por Dios. Actualizar es desplegar ese sentido inagotable. Pero además, para la tradición judía, la exigencia de una interpretación actualizadora de la Torá viene dada por la nece-

el presente. Según su autor, la interpretación del mundo y la forma de vivir sustentadas por la religión judía constituyen el núcleo duro que ha permitido a los judíos conservar su cultura e identidad a través de catástrofes y confrontaciones con culturas extrañas a lo largo de más de tres mil años de historia.

4. El carácter textual de la revelación y necesidad de interpretación actualizadora se implican mutuamente. Esto viene además reforzado por la condición de la escritura hebrea en cuanto escritura consonántica, pues la misma lectura es ya necesariamente una interpretación.

sidad de reorientarse en las nuevas situaciones de la vida, es pues la condición de supervivencia del pueblo judío. Dicha supervivencia depende en cierto sentido de una reescritura permanente. La necesidad de interpretación actualizadora no es pues una contrariedad, sino más bien una virtualidad positiva de la escritura.

Esto es posible sin caer en la arbitrariedad gracias a que Dios no sólo dio a Moisés las Tablas de la Ley, sino que le *habló*. Por ello el judaísmo cuenta con otra Torá, la oral, imprescindible para la comprensión de la instrucción escrita (cf. Willi, 2000). En el siglo I a.e.c. se comienza a poner por escrito esa tradición oral, primero con los *Targumim*, especie de traducciones ampliadas del hebreo al arameo, después con los *Midrashim*, reflexiones complementarias y aclarativas, recogidas hasta cerca del año 200 e.c. en la *Misná* («enseñanza»). La *Misná* no trata de hacer otra cosa que establecer la «ley» del comportamiento justo (*Halajá*), tal como ordena la Torá escrita, y explicarla de manera variada e ingeniosa (*Aggadá*). Esta evolución del judaísmo va unida a la enorme relevancia adquirida por los «rabinos» tras la segunda destrucción del Templo, es decir, por aquellos que poseen especiales conocimientos sobre la Escritura y su sentido. Su papel y el de las escuelas en que se agrupan será fundamental en la formación de la *Misná* y la *Gemara* («instrucción», «complemento»), que conjuntamente componen el *Talmud* (cf. Jage-Bowler, 2002).

Teniendo en cuenta estas características de la tradición judía, Martin Buber se ha negado a considerar al judaísmo como una religión, en el sentido de una creencia no demostrable racionalmente (cf. Buber, 1999). Desde su punto de vista, el judaísmo no posee ni una enseñanza, ni una doctrina, ni una dogmática. Es ante todo una relación de confianza desde la que se actúa. Carece de sentido, pues, intentar ofrecer una fundamentación última de la Torá. La tradición rabínica se orienta por la Escritura, es un pensamiento de signos, cuya comprensión está al servicio de la acción, del comportamiento y, por tanto, no resulta fijable en conceptos cerrados. El significado de los signos es inagotable porque depende de su entrelazamiento, del conjunto de relaciones posibles que se establecen entre ellos y con las situaciones vitales en las que se desarrolla la acción. Y éstas no pueden ser sometidas a una sistematización teórica de proposiciones universalmente válidas. Cada nueva situación exige nuevas orientaciones que no pueden encontrarse sin el concurso de quienes muestran un profundo conocimiento de la Escritura y una contrastada sabiduría experiencial. En este sentido, biografía y pensamiento son inseparables para la tradición judía.

Pero si identificamos el pensamiento judío con la tradición rabínica, ¿podemos incluir la «filosofía judía» dentro de su ámbito? ¿no resulta la filosofía y su afirmación de autonomía, incondicionalidad, fundamentación, libertad frente a lo concreto, etc., un elemento extraño a esa tradición, la importación de una forma de reflexión ajena a la misma, provocada por el reto que representan influjos externos (el helenismo alejandrino, el racionalismo musulmán o la Ilustración) y expresión, por tanto, de situaciones de crisis?

Ciertamente, para quienes colocan la tradición religiosa en el centro de atención, la «filosofía judía» sólo puede ser en el mejor de los casos una «filosofía de la religión» (Guttmann, 1933/1985)[5], una filosofía vinculada a la religión (Simon y Simon, 1984; Samuelson, 1995) o una reflexión sobre los fundamentos del judaísmo (Roth, 1999), aunque se trate, precisamente por eso, sobre todo de un síntoma de las crisis y amenazas que sufre la identidad religiosa judía a lo largo de la historia. La filosofía judía sería, pues, una reacción a la pretensión universal de verdad de la filosofía ante todo griega y posteriormente europeo-cristiana. Con todo, aunque aceptemos que la filosofía es una forma de reflexión ajena a la tradición religiosa judía, ¿cómo dejar fuera del «pensamiento judío» a pensadores como Filón de Alejandría, Maimónides, Spinoza, Mendelssohn, Cohen, Rosenzweig, Buber o Benjamin?

Este panorama se complica todavía más si atendemos a los múltiples intentos de determinar lo judío que encontramos en la cultura de Occidente desde presupuestos diferentes. ¿Qué decir de los diferentes esfuerzos filosóficos centrados en la interpretación del «espíritu del pueblo judío» desde un punto de vista histórico o de filosofía de la historia, de los esfuerzos por encajarlo en la historia y determinar sus relaciones con los espíritus de otros pueblos: desde las estilizaciones más o menos amistosas de Herder, la contraposición totalmente negativa con el espíritu de Grecia realizada por Hegel, la identificación con la moral de esclavos y el odio a la vida realizada por Nietzsche o la que encontramos en Marx con la esfera de la circulación capitalista? ¿Tienen algún tipo de valor para pensar lo judío?

5. Es suficientemente elocuente la conocida afirmación de Guttmann de que «el pueblo judío no llega al pensamiento filosófico por sus propias fuerzas» (Guttmann, 1933: 9). Ni para la filosofía ni para el judaísmo ha tenido repercusiones significativas lo que se denomina «filosofía judía». Por esa razón la única manera de entender esa asociación no puede consistir en otra cosa más que en la reflexión sobre el judaísmo con los presupuestos y los métodos de la filosofía.

En todo caso, la tradición religiosa judía, como el resto de tradiciones religiosas en Europa, tiene que enfrentarse desde la Ilustración con un concepto de razón que las somete a crítica, que impone una distancia frente a toda autoridad, introduciendo una quiebra irreversible que afecta a cualquier apropiación de dichas tradiciones en la Modernidad y que vuelve virulenta la cuestión misma de la identidad (cf. Goldschmidt, 1960). Deja de ser evidente qué sea lo judío: una religión, una nación o algo distinto de ambos. La respuesta «ortodoxa» no es más que una entre otras posibles, sin que exista una autoridad indiscutible capaz de establecer una unidad (cf. Levy, 2000). Pretender reducir el pensamiento judío a lo que elaboran pensadores judíos que se encuentran en una relación consciente y refleja con su judaísmo y cuyo pensamiento es un despliegue reflexivo de la fe en un Dios uno, irrepresentable y actuante en la historia, cuyos hechos y palabra se han convertido en un Libro (cf. Brumlik, 1993), es no hacer justicia a la diversidad e irreductibilidad de lo judío, sobre todo a partir de la quiebra que representa la Modernidad[6].

La relación entre ésta y el judaísmo posee además contornos culturales y políticos específicos. Como consecuencia de la igualación jurídica tras la Revolución francesa y la declaración de los derechos humanos, los judíos comienzan lentamente a abandonar los guetos. Se plantea el problema de su integración y de la convivencia con la ciudadanía no judía. Si en un principio la «cuestión judía» es un tema de los antisemitas, pronto se convierte en un tema cultural y político de relevancia general, también para los pensadores judíos. La discusión entre Bruno Bauer (la emancipación política exige que el Estado deje de ser cristiano y los judíos se emancipen de su tradición religiosa) y Karl Marx (la emancipación judía es en su significación última la emancipación de la humanidad respecto al judaísmo, es decir, respecto al capitalismo) representa uno de los episodios más conocidos en la búsqueda de respuesta a la cuestión judía. Junto a ella se sitúan otras respuestas: Lessing, Goethe, W. v. Humboldt optan con su concepto clásico-humanista por una igualación religiosa de los judíos sustentada en la toleran-

6. El filósofo de la religión Michael Zank (1999) se apoya en una distinción categorial entre «filosofía judía», «pensamiento judío» (*Jewish Thought*) y «pensamiento de Israel» (*machsevet Israel*), para explorar después sus relaciones. Pero su exposición muestra las dificultades de la atribución de unos temas o pensadores a una u otra categoría, y cómo las transformaciones históricas afectan a las mismas y su relación (cf. Meyer, 2001).

cia y por un impulso de la asimilación basada en la educación y la cultura; Moses Heß y Theodor Herzl proponen una igualación nacional de los judíos por medio de la fundación de un Estado judío propio; H. Cohen convertirá a los profetas judíos, frente a los filósofos griegos, en los auténticos padres de la idea de *una* humanidad, correlato del Dios *uno*, base de la federación de Estados llamada a realizar la unificación del género humano; para Martin Buber la «cuestión judía» es el desencadenante de la otra cuestión más aguda: el problema de la identidad judía. No cabe duda de que la llamada «cuestión judía» galvaniza incontables esfuerzos reflexivos en torno a lo judío y su destino en la Modernidad dentro del «pensamiento judío».

No dejan de tener importancia en este contexto las numerosas reflexiones de pensadores judíos sobre su pertenencia al judaísmo, desde los que le niegan cualquier relevancia (G. Lukács) hasta los que intentan repensar y limitar el pensamiento europeo desde la tradición judía (E. Lévinas), pasando por los que han buscado realizar en su pensamiento una completa profanización de los teologúmena judíos (W. Benjamin), los que han señalado la existencia de paria y extraño propia del judío como perspectiva desde la que desenmascarar los límites del proyecto ilustrado europeo (H. Arendt) o los que han convertido a los judíos amenazados de completa aniquilación en el contrapunto del poder totalizador y la fuente de exigencia de una crítica radical a la civilización occidental (Th. W. Adorno). En muchos de ellos encontramos temas, estructuras argumentativas, prioridades conceptuales, etc., en los que adquieren figura secularizada y se introducen en el pensamiento motivos clave de la tradición judía: el mesianismo histórico, la confrontación con la negatividad, la prohibición de imágenes, la tolerancia frente a las contradicciones no dirimibles, la radical terrenalidad de la redención, el primado de lo ético, el concepto kariológico del tiempo, etcétera.

Para muchos pensadores judíos contemporáneos alejados de la tradición religiosa el judaísmo no se encontraba en el centro de su pensamiento, pero sí el *ser judío*. La experiencia personal de la estigmatización racista se convirtió para bastantes de ellos en un impulso decisivo para su pensamiento. Para pensadores como Th. W. Adorno, H. Arendt, G. Anders y H. Jonas y otros «Auschwitz» no es una experiencia particular judía, sino una advertencia para *toda la humanidad*. La estigmatización, la discriminación, el exilio, la eliminación amenazan en nuestro siglo a todos los seres humanos. La humanidad sangra, como dijo una vez E. Lévinas, a través

de la herida judía. La quiebra del curso histórico que representa Auschwitz se revela así como un reto fundamental para el pensamiento universal.

Según lo visto, la expresión «pensamiento judío» sólo puede ser aceptada como un reto para pensar la múltiples constelaciones entre los elementos de una tradición singular y los diferentes entornos culturales, sociales y políticos de una historia plagada de tensiones entre lo particular y lo universal, la distinción y el rechazo, en definitiva, para pensar la universalidad sin sacrificar lo particular y singular. El judaísmo ofrece un modelo para responder a este reto: pensar la universalidad desde el extraño, el paria, el extranjero; leer la historia desde su reverso de sufrimiento e injusticia; mantener abiertas las exigencias no cumplidas de las víctimas; denunciar las pretensiones de una razón imperialista y autosuficiente.

II. APROXIMACIÓN A LO JUDÍO: ESTRUCTURA DE UNA EXPERIENCIA

La pregunta por la existencia de un pensamiento «judío» remite evidentemente a otro aspecto relacionado directamente con ella: el de la comprensión de lo judío. Pero preguntar por lo específicamente judío no resulta en absoluto inocente, sobre todo si tenemos en cuenta que la fijación patológica de una esencia del judaísmo fue uno de los elementos constitutivos del genocidio. Toda identificación posee un carácter coactivo, que en la identificación absoluta resulta fatal. A la estrella amarilla, con la que los judíos son identificados en el Tercer Reich como tales judíos, es decir, a la identificación clasificatoria, subsumidora y desdiferenciadora, en la que se suprime toda identidad individual, toda forma de autocompresión, afirmación o negación de una determinada pertenencia, a esa identificación le es inherente una tendencia a la aniquilación.

Se comparta o no esta relación entre lógica identificadora y aniquilación, la efectiva realidad de esta última evidencia la necesidad de hacer consciente y reflejo el carácter de construcción que posee todo preguntar por la identidad, así como atender a la dimensión política de las construcciones de lo judío. Éstas se producen en campos de fuerzas en tensión, en el marco de constelaciones sociales complejas, en las que entran en juego perspectivas internas y externas, intereses sociales, políticos y económicos, trasiegos de influjos culturales y religiosos asimétricos, contraposiciones guía (judío/cristiano, judío/francés o alemán, judío/ario) que presiden la construcción de identidades o su identificación violenta y un sinfín

de elementos diversos (disciplinas académicas, discursos y prácticas sociales, mundos de vida) irreductibles a una sola dimensión.

Quizás sea esto lo que ha llevado a J. Derrida (2003) a distinguir entre judaísmo y judeidad. Como cualquier otra tradición también la judía se constituye a través de un proceso inacabado en el que actúan interpretaciones internas y externas, un proceso caracterizado por dispersiones, mezclas de lo propio y lo extraño, opacidades, contaminaciones, interrupciones y saltos. En este caudal del que se construyen las identidades colectivas e individuales resulta imposible remontarse a un origen unitario, por mucho que todas las tradiciones necesiten de una retórica del origen al servicio de las correspondientes políticas de pertenencia vinculadas a formas más o menos brutales de violencia. Dichas políticas necesitan canonizar formas interpretativas y modos de comportamiento que predeterminen lo judío, lo cristiano o lo musulmán. Frente a esto, Derrida entiende por judeidad no sólo la inclausurabilidad de la tradición, subrayando la imposibilidad de establecer la verdad definitiva del sentido de dicha tradición, sino además las posibilidades de significación inexploradas que ella contiene. Lo judío no puede ser fijado de tal modo que la tradición judía quede cerrada a lo que todavía no ha sido pensado en ella. Sólo de esta manera es posible dejar abiertas las múltiples formas de pertenencia, incluso de la posibilidad de una identidad sin pertenencia, tal como Derrida ilustra en relación a la figura del «marrano» (2003: 22).

Pero si el judaísmo está lejos de ser un fenómeno homogéneo y las diferencias intrajudías no pueden ser borradas por medio de un concepto normativo de judaísmo, la Modernidad introduce una cuestión nueva que dificulta aún más todo intento de definición cerrada. ¿Son los judíos son una comunidad religiosa o nacional o una tradición cultural? A la forma de identidad cristalizada durante siglos en la diáspora se unen ahora otras posibilidades de identidad como la asimilación y, más adelante, el sionismo. En la Antigüedad y en la Edad Media ambas realidades, etnia y religión, se encontraban en una conexión indisoluble. La subsistencia de una identidad judía, con su pluralidad y sus cambios, en condiciones de completa diáspora sólo había sido posible gracias a la religión. Durante siglos el criterio que define el ser judío es la pertenencia religiosa. Sin embargo, la Modernidad supone una quiebra de esta identificación al posibilitar por medio de una precaria igualación jurídica la pertenencia de los judíos a comunidades nacionales que emergen del derrumbe de la sociedad medieval. Esto conlleva especialmente en Occidente la apropiación de las respectivas lenguas nacionales, de

las diferentes tradiciones culturales, de las formas de vida burguesa, etc. ¿Queda convertido el judaísmo en una confesión sometida a un proceso más radical de privatización que el resto de confesiones dentro de un Estado teóricamente neutral? ¿Qué define a un judío asimilado a la cultura nacional o que abandona la confesión religiosa judía o toda creencia religiosa?

Los avatares de la emancipación y las contradicciones de la asimilación, por no hablar del desenlace terrible de dichas contradicciones que supone el genocidio, marcarán las biografías tanto de los judíos que se resisten a una integración asimilacionista y reafirman su identidad religiosa frente a un entorno hostil, como de los judíos herederos del proceso de adaptación a las culturas mayoritarias ampliamente asimilados y alejados de las prácticas religiosas y de las tradiciones que las sustentan (cf. Karady, 2000). En muchos de ellos la reconstrucción de los lazos con el judaísmo tiene más que ver con dichos avatares y con su trágico desenlace que con las tradiciones religiosas mismas, que recuperan relevancia desde aquellos (cf. Kühne 2005: 209 ss.). Esto es lo que nos permite preguntarnos por una estructura de la experiencia judía, que, ya sea en su figura de tradición religiosa asumida, ya sea en forma de herencia recuperada para enfrentarse a un devenir catastrófico, mantiene una referencia bíblica, por muy mediada que sea.

Emil Fackenheim ha encontrado en dicha referencia una base para determinar lo que él llama «estructura de la experiencia judía», estructura reconocible en innumerables formas diferentes de expresión de lo judío, más allá incluso de la tradición religiosa consciente y positivamente afirmada (2002: 22 ss.). Dicha estructura cristaliza en el vínculo con *experiencias radicales* (Éxodo y Sinaí), que no son mero pasado histórico, sino que se actualizan y repristinan en relación dialéctica con las *experiencias históricas del presente*. Esta relación da origen a múltiples contradicciones e impugnaciones, contradicciones de las que ni siquiera están libres las experiencias radicales. Pero la doble fidelidad a esas experiencias y al catastrófico presente histórico que continuamente las cuestiona y problematiza da lugar a figuras de pensamiento fragmentario, antiespeculativo, tolerante con las contradicciones, pegado a la realidad y en tensión con ella, marcado progresivamente con una signatura temporal en ruptura con la concepción lineal y sin sobresaltos del proceso histórico, que se enfrenta a éste desde el tiempo representado por el otro, por la víctima.

En este sentido, la experiencia originaria de liberación de la esclavitud (Éxodo) y constitución de la comunidad de seres humanos

libres e iguales bajo la Torá (Sinaí) es constitutiva de la identidad de Israel, que se convierte en una comunidad anamnética y narrativa. Es más, dado que el pueblo judío sigue permanentemente expuesto al poder aniquilador de los poderosos, el recuerdo de los actos liberadores de YHWH representa la única posibilidad de conservar su identidad en cuanto oprimido y perseguido. Sin embargo, este recuerdo se ve permanentemente contrastado y cuestionado por experiencias actuales de una, aparente al menos, impotencia divina o, en su caso, de una aparente indiferencia o un silencio no menos problemáticos. Pensemos, por ejemplo, en la experiencia del exilio o en la del sufrimiento del justo en la época bíblica o en la segunda destrucción del Templo, la historia de exclusión y persecución en la diáspora, la expulsión de España, el antisemitismo y la *Shoah*, en la época postbíblica, que conmueven los cimientos de la fe de Israel en un Dios liberador y de su pretensión de verdad.

Si algo caracteriza la experiencia del pueblo judío es precisamente la elaboración de experiencias históricas, de catástrofes tanto individuales como sociales, en confrontación con las promesas de su Dios, manteniendo abierta dolorosamente la cuestión de la teodicea, la interpelación dolida, querellante y reivindicativa desde el sufrimiento, que ciertamente no se distancia de los horrores de la realidad por medio de idealizaciones, de mitologizaciones y de un pensamiento compensatorio. Esta interpelación sensible al sufrimiento tiene lugar —y éste es el núcleo de la visión del mundo apocalíptica— bajo una urgencia temporal: la salvación de la catástrofe no puede esperar. Esto carga el peso de la responsabilidad histórica sobre el hombre, a pesar de que la salvación no le está dada a él, sino reservada a Dios. Así es como tiene origen la historia y el tiempo histórico: temporización del cosmos mismo en el horizonte de un tiempo con plazo de cumplimiento.

En el mantenimiento de la pregunta por la justicia para las víctimas y vencidos de la historia, en esa sensibilidad para el sufrimiento que es inmanente al discurso judío sobre Dios, es donde se fundamenta el rechazo de los grandes sistemas, que ni siquiera perciben el sufrimiento o se limitan a integrarlo en una estructura conceptual, que termina inmunizando frente a las catástrofes; en esto también se fundamenta el rechazo de la estetización de la realidad y de la suspensión de lo ético, tal como recomienda el politeísmo posmoderno. De ahí la insistencia en la percepción de las víctimas y el no dejarse arrebatar el anhelo de redención. Y con ello la relativización de toda dominación de los hombres sobre los hombres, que pretenda para sí definitividad o absolutez.

III. JUDAÍSMO EN LA MODERNIDAD

Esta indagación sobre qué sea el «pensamiento judío», como he señalado, pone el acento en la época moderna. La contemporaneidad judía está marcada por tres realidades históricas que definen el marco en el que se despliegan las diferentes formas de realización de la identidad judía y se convierten en referentes fundamentales del pensamiento judío: el fenómeno de la secularización moderna, las posibilidades de emancipación y las exigencias de asimilación a la cultura mayoritaria y la catástrofe de Auschwitz.

1. *Modernidad y religión: ¿se puede ser judío y moderno?*

Desde la Ilustración los pensadores judíos se afanan en determinar lo que significa ser judío en la Modernidad (cf. Mate, 1999). Esto implica aclarar una doble relación, con la religión y con el Estado, lo cual a su vez arroja la cuestión de la relación con el cristianismo, que es al mismo tiempo religión implícita del Estado y que parece haber alcanzado, al menos en la fundamentación kantiana, el estatus de religión de la razón, es decir, universal. Paradójicamente ese Estado no ata a su procedencia religiosa a los cristianos que se emancipan de su religión, pero actúa de manera diferente con los judíos.

Moses Mendelssohn (1726-1786) es el primer filósofo judío que goza de reconocimiento en los ambientes ilustrados centroeuropeos y uno de los principales representantes del movimiento de modernización espiritual de los judíos europeos (*Haskalá*), que busca una oportunidad de liberarse del particularismo oprimente y entrar en la civilización moderna en condiciones de igualdad. La aculturación lingüística y la expansión de una cultura nacional laica constituían los elementos fundamentales de la aproximación entre las élites culturales judías y no judías. Sin embargo, las estrategias judías presentan una enorme pluralidad, desde la afirmación «ortodoxa» de la religión, la identificación plena con la cultura nacional, la transformación de la religión en práctica privada, la conversión al protestantismo o la opción por una existencia no religiosa.

El movimiento intelectual que conocemos como *Ciencia del judaísmo* cristaliza precisamente en relación con ese nuevo intento de determinar la identidad judía en la Modernidad (cf. Bertrams, 2005). ¿Forman los judíos una religión, una nación o algo distinto? Según este movimiento, el judaísmo, en cuanto figura y magnitud histórica, debía asegurarse de modo histórico-crítico sus propias fuentes y así obtener la seguridad racional necesaria para una re-

novación que conservara la propia identidad bajo las condiciones que establecía el nuevo marco de la Ilustración, la emancipación y el orden jurídico republicano de los estados nacionales. Lo nuevo en este intento frente a la tradición judía anterior consiste en la apropiación consciente y querida y la adaptación a un lenguaje y una racionalidad provenientes de otra tradición cultural. En la *Ciencia del judaísmo* se articula la pretensión de validez de la propia tradición en apelación consciente de los principios racionales vigentes en Europa desde la Ilustración. Bajo esta luz el judaísmo podía concebirse como una «comunidad de destino, de valores y de mentalidades» a partir de la experiencia histórica del grupo, con independencia de toda adscripción o pertenencia religiosa.

Esta posibilidad caía o se sostenía dependiendo de la reacción de los estados nacionales y de sus sociedades mayoritariamente cristianas frente a la minoría judía que pretendía salvar la confesión judía bajo las condiciones que establecía la Modernidad. La suerte de un judaísmo moderno quedaba vinculada a la cuestión de la emancipación.

2. *La emancipación moderna y las contradicciones de la asimilación*

Si los judíos habían vivido al margen de la sociedad estamental, confinados en guetos y viendo reducida su significación social a posiciones de mediación entre los estamentos, los proyectos de modernización política y económica de las sociedades europeas abrían un horizonte nuevo de emancipación e integración. La configuración de los nuevos espacios nacionales y el concepto contractual del Estado planteaba la cuestión de la integración política de los «no integrados». La diferencia religiosa no podía ser fundamento de discriminación, pero la «nacionalización cultural» abría una nueva brecha frente a los judíos. No cabe duda de que las diferencias religiosas de la época premoderna son el origen de la imagen de los judíos como seres extraños y no integrables, pero los nuevos modelos del antisemitismo político utilizarían dicha imagen para construir la idea de la esencial alteridad de los judíos. Bajo la hegemonía de esta idea, la emancipación y la integración exigían la eliminación de toda alteridad: la asimilación.

La emancipación jurídica formal se produce escalonadamente y de modo desigual, casi nunca de manera completa y resulta muchas veces sólo provisional. Las políticas de integración y asimilación se basaban en la identificación patriótica, la supresión de

las limitaciones económicas impuestas a los judíos, la reforma y modernización del culto y la «regeneración moral» de los judíos por medio de la educación. Pero esta exigencia de «regeneración moral» pone de manifiesto el malentendido sobre el que se basa la oferta de emancipación. H. Arendt ha abordado en una colección de ensayos bajo el título de *La tradición oculta* (2004) los problemas relativos a la emancipación judía, el sionismo, la condición de parias de los intelectuales judíos, etc. Arendt subraya la paradoja de que precisamente aquellos que se habían tomado en serio la buena noticia de la emancipación e intentado ser seres humanos siendo judíos, sean los que personifiquen la condición de paria (M. Weber) en la Modernidad.

Lo que se exige en la asimilación es una aproximación unilateral, que por ese mismo motivo mantiene en los afectados y en el entorno una conciencia de su particularidad. Ese entorno les recuerda permanentemente su especial identidad social. Por eso, los esfuerzos de adaptación nunca aniquilan completamente la herencia cultural, el acercamiento nunca concluye, la amenaza de dinámicas de estigmatización, segregación y violencia antisemita se mantiene viva. Si a los que permanecen fieles a su tradición se les reprocha su «condición de extraños», su resistencia a la integración en la cultura «nacional» mayoritaria, a los asimilados y «nacionalizados» se les acusa de «desnaturalizar» la cultura nacional, de desvirtuarla. La *Haskalá* y el programa moderno de emancipación rezumaban optimismo, pero toda esperanza de integración basada en la tolerancia religiosa, los valores universales de un humanismo ilustrado y la igualación jurídica se vio brutalmente contradicha a partir de la década de 1880 con la irrupción en la escena política de partidos con un programa claramente antijudío y con la extensión de un clima antisemita hostil. La reacción judía fue variada. Un sector prolongaría los esfuerzos asimilacionistas sustituyendo la fracasada opción nacional-patriótica por la internacionalista de izquierdas. Otro sector agudizaría las resistencias frente a la asimilación propugnando una recuperación de la ortodoxia religiosa. Otra respuesta a la crisis del antisemitismo sería la propuesta del sionismo de crear un Estado nacional, moderno, laico y democrático. Ninguna de esas estrategias serviría ya como respuesta a la «cuestión judía», cuyo erróneo planteamiento bajo la exigencia de asimilación y negación de toda particularidad y singularidad diferenciadora revelaría su verdadero rostro en el genocidio perpetrado por los nacionalsocialistas, aniquilación física de lo que previamente había sido estigmatizado como alteridad esencial.

3. *La catástrofe de Auschwitz*

Auschwitz es el acontecimiento histórico que marca la contemporaneidad judía con el signo de un horror impensable y no integrable en ningún esquema religioso, filosófico o científico preexistente. Si quisiéramos determinar la singularidad de Auschwitz, habría que buscarla probablemente en la decisión sin precedentes y respaldada con toda la autoridad de un Estado de asesinar a todo un grupo humano, incluidos ancianos, mujeres y niños, a ser posible sin dejar huella ni memoria, y de liberar todos los medios estatales posibles para la ejecución de dicha decisión[7].

El genocidio judío perpetrado por los nacionalsocialistas representa una quiebra que obliga a los medios convencionales del análisis racional a cuestionarse a sí mismos y a cuestionar la marcha histórica en la que pudo abrirse un abismo tan insondable de dolor e injusticia. Una catástrofe de tales dimensiones, en la que se intentó eliminar de modo sistemático a una parte de la humanidad y se pudo hacer de dicha aniquilación un problema puramente técnico y organizativo, pone de manifiesto la gravedad del fracaso de las fuerzas y los poderes sobre los que se habían apoyado hasta ese momento las esperanzas modernas de emancipación. Auschwitz representa, pues, una *quiebra en el proceso civilizador* (cf. Diner, 1988) que exige un replanteamiento radical en la forma de considerar dicho proceso y prohíbe desde un punto de vista moral el deseo de una prolongación de todo lo precedente y anterior.

Como ha señalado Emil Fackenheim, Auschwitz supone un reto descomunal para la fe judía y obliga a posiciones aporéticas y paradójicas entre la imposibilidad de seguir creyendo en el Dios de la historia y la exigencia de seguir haciéndolo para no conceder una victoria póstuma a Hitler y a quienes quisieron con él la aniquilación del pueblo judío (Fackenheim, 2002: 17-25). Pero también la filosofía se ve confrontada con una negatividad resistente a sus esfuerzos de explicación y a todo intento de donación de sentido. Sin embargo, resulta significativo que sean sobre todo pensadores judíos los que han convertido la quiebra de Auschwitz en piedra de toque y lugar de juicio de la cultura occidental, cuyo fracaso quedó sellado en los campos de exterminio.

7. La literatura sobre el genocidio judío es inabarcable. Tan sólo cabe remitir aquí a algunos trabajos accesibles en castellano que permiten una aproximación a la catástrofe desde la perspectiva de este ensayo: Mate, 2003a; Friedländer, 2004; Baumann, 1997; Agamben, 2002; Traverso, 2001.

Mención especial merece Th. W. Adorno, cuyo pensamiento está caracterizado por una permanente contemporaneidad con la catástrofe (Zamora, 2004: 21 ss.). Él no intenta dar una explicación causal de la misma, ni ofrecer una interpretación que destile algún tipo de sentido del horror. La capacidad del pensamiento para hacerse de la realidad queda paralizada ante Auschwitz. En la fría aniquilación industrial de millones de seres humanos desposeídos de todo cuanto los identificaba como tales, todas las reflexiones sobre la muerte y los intentos de hacerla conmensurable a la razón chocan con una negatividad opaca e impenetrable. La capacidad del lenguaje ha sido afectada mortalmente por la invasión de la muerte en el espacio de la vida. Es necesario pues hacer justicia al carácter de quiebra que posee dicho acontecimiento. Pero para hacer justicia a ese carácter es necesario también replantear de modo radical la forma de considerar el proceso civilizador en el que ella se inscribe.

La única forma de no hacer desaparecer en una interpretación de la historia universal el sufrimiento, que en Auschwitz alcanzó cimas insospechadas, o de no reducirlo a mera contingencia vinculada a contextos plurales y por ello mismo relativos, es contemplar desde él la totalidad de la historia. Lo más singular —Auschwitz— obliga a cambiar el punto de vista sobre el todo, de modo que desde él se abra al que lo contempla la noche oscura de la historia. Desde esta perspectiva, la historia manifiesta y conocida aparece en su relación con aquel lado oscuro, que ha sido pasado por alto tanto por la leyenda de los estados nacionales como por su crítica progresista. Una construcción crítica de la historia no puede dirigir su atención sólo a la dinámica dominante, sino que tiene que poner la mirada en los materiales de desecho y los puntos ciegos, la lógica de la historia es una lógica de destrucción y desmoronamiento, pues dicha construcción no sólo percibe la marcha victoriosa del espíritu, sino también el sometimiento de lo singular y débil que tiene lugar en ella, su maltrato, su aniquilación.

De este cambio de perspectiva da testimonio la *Dialéctica de la Ilustración*, obra en la que se intenta dar cuenta de la dinámica autodestructiva de la racionalidad occidental imbricada con los procesos de modernización científico-técnicos, culturales y políticos. Auschwitz ha rasgado definitivamente el velo de optimismo que ocultaba las contradicciones del proceso emancipador moderno. Las promesas de autonomía y de justicia que la Ilustración hizo a la humanidad no se han visto frustradas por el asalto de fuerzas atávicas o por las resistencias recalcitrantes de poderes pretéritos.

Aceptar una explicación así no haría sino aumentar la indefensión frente a la barbarie presente. Auschwitz obliga a enfrentarse con la dialéctica de la Ilustración, con la imbricación de progreso y regresión, con la complicidad de la razón moderna con el principio de dominación. Esta obligación tiene su origen en la convicción de que es necesario dar cumplimiento a dichas promesas, pero también de que la mayor catástrofe del siglo XX europeo revela una constitución patológica de la sociedad y los individuos de tal profundidad que exige una crítica radical de la racionalidad que subyace a ella. Es necesario replantear de raíz las relaciones de los individuos con su propia naturaleza interna, sus relaciones con la naturaleza externa que pretenden dominar y las relaciones que mantienen entre sí.

También H. Arendt ve realizado en los campos de exterminio un horror y un mal de dimensiones y cualidades desconocidas hasta el momento (cf. Serrano, 2001). En el análisis de las condiciones que hicieron posible dicho horror, ella concede una importancia fundamental al antisemitismo. Éste contribuyó decisivamente a vehicular la crisis estructural que aquejaba a los Estados-nación europeos y a plausibilizar socialmente la «salida» totalitaria a dicha crisis. La combinación de racismo biologicista e ideología totalitaria encontró en los campos de exterminio el espacio de realización acabada de su violencia. En su visión determinista de la historia, la realización cabal de la ideología no reconoce obstáculo moral alguno. La política se comporta con el cuerpo social como un material conformable sobre el que ejercer su vocación de omnipotencia: «todo es posible, todo es necesario».

El terror es una forma de verificación histórica de la verdad declarada por la ideología, que se confunde así con el poder de hacerla realidad. Entre la proclamación de la inhumanidad de las «razas inferiores», de destinarlas a la desaparición y al exterminio y la realización efectiva de su aniquilación no media ninguna instancia política, social o cultural que quiebre la identificación entre ideología y poder. El universo concentracionario es la expresión por antonomasia de esa fusión. El poder sin límites necesita crear el «material» desprovisto de toda cualidad humana sobre el que ejercitarse de modo absoluto. Para ello se siguió un proceso progresivo de expulsión de los seres humanos desclasificados del orden legal llamado a garantizar su tratamiento como sujetos de derechos. Una vez en el campo, se destruían todos los elementos constitutivos de un entorno humano, necesarios para una mínima posibilidad de experiencia personal de la propia dignidad. La pérdida del nombre y el marcaje con un número, el hacinamiento, la

pérdida de toda intimidad, la indigencia, el trabajo destinado a la aniquilación, la exposición permanente del deterioro y la degradación corporal y anímica. El último eslabón en esa cadena lo representaban los individuos sin voluntad de supervivencia, reducidos a pura corporalidad, a muertos vivientes.

Estas dos aproximaciones tienen sólo carácter ejemplar. Son tan sólo un botón de muestra de un conjunto de pensadores para los que Auschwitz se convierte en el acontecimiento determinante de su pensamiento (E. Lévinas, G. Anders, J. Améry, H. Jonas, E. Fackenheim, etc.), el acontecimiento impensable, pero que da que pensar, reto ineludible y, al mismo tiempo, desbordante y cuestionador de toda la tradición del pensamiento occidental movida por la pretensión de hacer más humana la existencia y la convivencia entre los hombres, pero incapaz de impedir la catástrofe (cf. Traverso, 2001).

IV. JUDAÍSMO Y LÍMITES DE LA MODERNIDAD: MENDELSSOHN, COHEN, ROSENZWEIG

Auschwitz exige replantearse el destino del judaísmo en la Modernidad europea, es decir, de los intentos por buscar un lugar para el judaísmo en ella.

1. *Moses Mendelssohn: defensa de un judaísmo compatible*

M. Mendelssohn (1729-1786) es la figura más señera de la Ilustración judeo-alemana (*Haskalá*). Su intención consistía en edificar una vida judía moderna sobre los principios de la razón universal sin romper los vínculos con la revelación judía. En cuanto alemán y europeo deseaba ser *ilustrado*, en cuanto judío quería mostrar que un judío descuella en los logros más progresistas de la Europa cultural y puede convertirse en su portavoz más sobresaliente. En conexión con el paradigma racionalista (Leibniz-Wolff) de racionalidad, Mendelssohn veía el principio fundamental de la Ilustración en la afirmación de que la verdad religiosa procede exclusivamente de la razón y no necesita ninguna revelación especial. La existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad pueden ser demostradas suficientemente por medio de argumentos racionales. Esto le permitía mostrar la ventaja del judaísmo, pues éste no exige de sus adeptos creer en proposiciones cognitivas, sino solamente cumplir determinados preceptos prácticos. El judaísmo no es una «religión revelada», sino una «*ley* revelada». Es más fácil para un judío ser un ilustrado que para un cristiano, pues aquél

puede sin problema alguno ser un hombre racional universal y, al mismo tiempo, un seguidor de la ley histórica de su pueblo. Si a esto se unía la separación de Iglesia y Estado y la igualdad jurídica de todos los ciudadanos, nada parecía impedir la emancipación e integración de los judíos (cf. Mendelssohn, 1991; Thom, 2002).

La controversia con J. K. Lavater pone de manifiesto que buena parte de la intelectualidad europea no estaba tan dispuesta a renunciar al íntimo vínculo entre la cultura europea, incluso en su forma ilustrada, y el cristianismo. La propuesta de Mendelssohn exigía una cultura europea independiente de todas las confesiones religiosas. Lo que estaba en juego no era pues sólo el derecho de los judíos a afirmar su modernidad, sino el concepto mismo de Modernidad. Para Mendelssohn una cultura europea ilustrada debía ser independiente de toda religión revelada y esto suponía, si nos atenemos a su concepción del judaísmo, una hebraización de la razón. Esta pretensión sufriría una doble impugnación (cf. Yovel, 2000: 335 ss.). Por un lado, la de Jacobi, para el que ninguna verdad religiosa puede ser demostrada por la mera razón. La necesidad de la revelación introducía de nuevo las pretensiones exclusivas de la verdad religiosa y la imposibilidad del proyecto ilustrado concebido por Mendelssohn. Pero más importante resultaba la impugnación de Kant en la *Crítica de la razón pura*, quien, sin abrir las puertas a la fe irracional, negaba asimismo la capacidad de la razón de demostrar las verdades religiosas y socavaba la metafísica racionalista sobre la que se basaba el concepto de Ilustración de Mendelssohn. La religión de la razón no posee para Kant un contenido cognitivo. Y aunque el hecho de atribuirle un contenido práctico-moral parecía basado en la visión del judaísmo de Mendelssohn, en realidad Kant atribuía esta característica a la religión en general. Las religiones históricas son juzgadas por el tribunal de la razón según un criterio moral, por la medida en que expresan una conciencia moral pura. Paradójicamente el judaísmo de Mendelssohn no aprobaba el examen kantiano: la ley judía era meramente una ley política particular creada para el pueblo judío, una constitución política sin contenido moral-racional. Representaba un particularismo incompatible con el proyecto de Modernidad universal. El judío carecía de las propiedades morales necesarias para participar en la Ilustración racional europea. En el *Conflicto de las Facultades* Kant llega a recomendar a los judíos la conversión externa al cristianismo como medio para alcanzar los derechos ciudadanos y convertirse interiormente en adeptos de la religión de la razón, es decir, en una especie de *marranos* modernos (cf. Simon, 2000).

2. *Hermann Cohen: las fuentes judías de la razón moderna*

En su obra temprana Hermann Cohen (1842-1918), el padre del neokantianismo, reduce la religión a ética y ve en la idea de Dios tan sólo una garantía para la transformación futura de la humanidad en una comunidad moral. Para él la esencia de la fe judía consiste en la esperanza del futuro mesiánico de los profetas entendido como progreso continuo hacia el reino mesiánico de la ética. Y si queda un «plus» semántico de la religión que no se agota en la ética, la estética se encarga de él. Pero en su obra *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, publicada póstumamente, encuentra reflejo un giro hacia el judaísmo que le impulsa a interpretar sus fuentes en conformidad con la razón moderna y a situar ante nuevas tareas intelectuales la constitución moderna de la razón en confrontación con el *lógos* del monoteísmo judío (cf. Cohen, 2004). Esto supone desentrañar el vínculo de la razón práctica y el credo judío y remitir la razón al monoteísmo bíblico, sin sacrificar la autonomía de la razón frente a una pura positividad de la revelación.

El giro hacia el judaísmo y la nueva reflexión sobre la identidad judía en la Modernidad vienen motivados por el debate del antisemitismo provocado por los escritos de H. v. Treitschke. El resultado es una modificación de su sistema neokantiano. Si en los escritos tempranos de Cohen la religión es puesta al servicio de una ética filosófica, en los escritos tardíos adquiere de modo creciente una significación independiente. No es que Dios deje de ser garante de la realización de la moralidad, sin el que ésta quedaría reducida a pura utopía, pero no se trata ya de una mera concesión a los postulados de la razón práctica.

Una de las ideas centrales de su sistema es el «principio del origen». Pensar es pensar el origen. La tendencia a remontarse a través de las contradicciones en la percepción de la realidad, en la acción humana, en el ámbito de los sentimientos, etc., hasta la unidad en la conciencia es constitutiva de la razón. La religión participa de dicha tendencia. La cuestión es determinar la naturaleza propia de esta participación. En las *fuentes del judaísmo* encuentra Cohen lo *originario* en toda su pureza (cf. Wiehl, 2000). Ninguna otra religión lo conserva en esa pureza.

Para la religión de la razón el origen de la razón es la relación entre Dios y el hombre. El término revelación expresa esa relación o, como dice Cohen, una «correlación».

Este concepto adquiere una relevancia enorme en la obra póstuma y desde él se opera una transformación en la concepción del

sujeto ético. La correlación que expresa la pureza del origen en las fuentes del judaísmo (creación de la nada, unicidad de Dios, individuo ante Dios) encuentra expresión ahora en dos experiencias fundamentales: la compasión social y la reconciliación del hombre pecador consigo mismo. El punto de partida es la percepción del sufrimiento. El descubrimiento del propio yo en cuanto conciencia moral depende de la percepción del sufrimiento de los otros. Sin oposición al sufrimiento injusto (pobreza) no existe ningún concepto del hombre. Sin encuentro con los otros ningún ser humano puede decir *yo* verdaderamente. Pero sin compasión no hay encuentro. La compasión es forma originaria de conocimiento de la alteridad. La imagen originaria de esta experiencia se encuentra en los profetas, que presentan a Dios como el defensor de los pobres. Sólo cuando se lo ve así, esto es, cuando se convierte el amor a los pobres en finalidad de la existencia, es cuando se ama a Dios. Los judíos están llamados a mantener en medio de los pueblos ese punto de mira en toda su pureza y sin ningún tipo de compromisos (cf. Mate, 1997: 216 ss.).

El ser humano que se descubre a sí mismo en el encuentro responsable con el sufrimiento injusto de los otros, también experimenta la insuficiencia de su compromiso contra el sufrimiento. La conciencia moral va acompañada de una conciencia de no reconciliación consigo mismo que no puede ser pacificada por la primera. Pero sin esa reconciliación la tarea ética no hace sino ahondar el contraste entre el ideal moral y la insuficiencia de la acción humana. Si la conciencia de la autonomía moral, la determinación formal del hombre como sujeto moral, es lo que le convierte en miembro de la humanidad, la autoconciencia del hombre como pecador lo singulariza. Ella señala la hora de nacimiento del individuo moral concreto. La conversión es lo que convierte al individuo concreto en individuo moral. Sin embargo, la posibilidad de esa conversión no proviene de la ley moral, que continuamente revela la insuficiencia de las acciones humanas frente a ella. La salvación de la desesperación moral sólo puede producirse, según Cohen, cuando la conciencia de esa insuficiencia es ante Dios. La correlación entre Dios y hombre se solventa en términos de gracia y perdón, que precede todo cumplimiento humano del deber (cf. García-Baró, 1998). La comunidad litúrgica se aproxima a Dios en el reconocimiento de su culpa y experimenta de esta manera una autopurificación. Sin embargo, la autonomía no queda suspendida. El ser humano tiene que asumir la tarea moral y elevarse hacia la propia perfección con su esfuerzo. Pero en esa tarea permanece un

ser menesteroso y frágil. La anticipación litúrgica de la salvación libera del miedo y la melancolía, sin rebajar la seriedad moral.

Si en un principio se trataba de utilizar el concepto kantiano de razón como instrumento de lectura de los escritos proféticos, de la lectura resulta una modificación de dicho concepto que justifica tanto el intento mismo, como la necesidad de la transformación. Su clave está en la compasión y en la reconciliación del hombre pecador.

3. *Franz Rosenzweig: judaísmo y crítica de la Modernidad*

Confrontado con la pregunta por el sentido de una existencia judía bajo las condiciones que impone la Modernidad, F. Ronsenzweig desarrolla una concepción del pensamiento que cuestiona de modo crítico la racionalidad moderna en relación a sus aporías, a las que intenta responder con una teoría del conocimiento innovadora: el nuevo pensamiento (cf. Görtz, 2002). La experiencia de la guerra y la decisión consciente por el judaísmo se dan de bruces con el sistema hegeliano que representa a sus ojos la cumbre y plenitud de la cultura occidental. La primera confirma la trágica verdad de su filosofía de la historia y al mismo tiempo la refuta. La segunda carece de justificación en el sistema, para el que el judaísmo sólo es estación de paso, superado por el cristianismo y su definitiva expresión filosófica. La resistencia del judaísmo frente a todo intento de ser integrado y disuelto en cualquier sistema adquiere así significación crítica. En relación al judaísmo la cultura occidental muestra su carácter totalizante y cerrado y el judaísmo su potencial crítico frente a toda totalización excluyente.

La estrella de la redención es la obra del «viraje» (Rosenzweig, 1998). En ella se dirime la tensión de una existencia judío-alemana en el asunto de la relación entre filosofía y revelación. Su punto de partida es la positividad o realidad fáctica de la religión y el rechazo del «intelectualismo religioso». Para entender este rechazo resulta iluminadora su crítica de la idea de tolerancia ilustrada del *Natán* de Lessing, basada en la idea una humanidad universal (cf. Mate, 2003b: 33 ss.). Pese a la intención de Lessing, el judío Natán sólo aparece en su verdadera humanidad cuando narra su historia de persecución y sufrimiento, es decir, en su singularidad y concreción, y no bajo la consideración de «hombre abstracto». El hombre abstracto posee rasgos cristianos. En el momento histórico que le toca vivir a Rosenzweig, ser hombre significa ser cristiano, el cristianismo conforma toda la cultura. Responder a la «exigen-

cia del tiempo» supondría reconocerse y encontrarse en el propio tiempo, quedar subsumido y superado en la totalidad de la historia ella misma divina. Pero, si hay que ser cristiano, él quiere hacerlo no como «hombre abstracto», sino como judío. La experiencia fáctica de su ser judío impone el punto de partida: la positividad de la religión. Ella tiene su origen en un acontecimiento no deducible por la razón, la actuación histórica de Dios. El acontecimiento de la revelación crea la identidad de Israel como pueblo de Dios. Todo pensamiento viene después.

Pero esta afirmación exige romper con la tradición de la filosofía occidental de Jonia a Jena, que a sus ojos aparece como una filosofía idealista determinada por el paradigma de la «visión», de la teoría. El ajuste de cuentas con Hegel, cumbre y final de esa tradición, es la manera de llevar a cabo la ruptura con ella. Además, Rosenzweig tiene el descaro de querer filosofar desde el punto de vista de la facticidad de la religión. Y para hacerlo toma como punto de partida la finitud de la existencia: el ser humano concreto marcado por la experiencia de la muerte (cf. Schmied-Kowarzik, 1991). En esa experiencia encontramos un resto resistente a la pretensión idealista de subsumir todo bajo el concepto, de que el pensamiento sea al final pensamiento de sí mismo, de que éste se funde a sí mismo y, por ello, sea fundamento de la realidad. La realidad de la muerte que se anuncia en el grito incesante de las víctimas frustra la pretensión de la idea fundamental de la filosofía, la del conocimiento que todo lo engloba y lo subsume. La muerte no queda superada porque sea conceptualizada por la razón.

Una vez encontrado este punto arquimédico más allá del saber totalizador del idealismo, entonces se pone de manifiesto que, más allá de las determinaciones lógicas, a la realidad fáctica le corresponde un sentido metalógico. La realidad de Dios, del mundo y del hombre precede al pensamiento. Son meta-objetos no deducibles desde la unidimensionalidad de la filosofía idealista. Estas tres facticidades no son deducibles a partir de ninguna de ellas, ni a partir del pensamiento en general. Dios es meta-físico, el mundo es meta-lógico y el hombre meta-ético. El verdadero punto de partida del pensamiento es, pues, un «no saber nada» de Dios, del mundo y del yo. Y los caminos por los que avanza el pensamiento son específicos en cada caso y no pueden ser conducidos a unidad por el pensamiento mismo. Cuando éste intenta hacerlo termina absolutizando una de las faticidades y deduciendo las otras a partir de ella, es decir, eliminando su facticidad irreductible. La experiencia necesita la pluralidad irreductible de la realidad y su relación.

Pero para que las tres facticidades puedan ser puestas en relación es necesaria una conversión. Ésta consiste en captar el milagro del acontecer de la realidad con sentido. El misterio incontestable de la existencia de lo real se vuelve experimentable e interpretable desde dicho milagro. Es necesaria, pues, una conversión a un «nuevo pensamiento» desde el que nuestra existencia fáctica, lingüística e histórica se descubra a partir del milagro de la conexión de sentido de creación, revelación y redención. Estos tres momentos: el acontecer de la existencia creatural, el acontecimiento del entendimiento lingüístico y el acontecimiento de la orientación histórica hacia el futuro no son deducible a partir de la pura lógica del pensamiento idealista, pues siempre preceden a todo pensamiento en la realización existencial del pensar. El pueblo judío ha podido relacionarlos por *revelación*. La relación entre Dios y el mundo es lo que el judaísmo llama *creación*, la relación entre Dios y el hombre es lo que llama *revelación* y la relación entre el hombre y el mundo es lo que llama *redención* (Schmied-Kowarzik, 2000: 40 ss.).

Rosenzweig aclara el sentido del acontecimiento de la revelación por medio de su semejanza con la interlocución, con el diálogo en su significación presente. El hombre existe en el lenguaje, existe siempre como alguien interpelado. En el diálogo sucede algo no deducible por adelantado, que necesita de la presencia de un otro. El estar llamado a un entendimiento con sentido, que acontece en todo hablar con otro, presupone el estar llamado también a la responsabilidad con ese otro e impulsa a la realización de dicha responsabilidad moral, cuyo cumplimiento acabado siempre queda pendiente. El amor al prójimo se encuentra, pues, en la dimensión temporal del futuro. El futuro sólo es vivido en la expectativa, es lo que ha de venir. Es el Reino. La redención es el retorno de la creación y la historia a la eternidad de Dios, un acontecimiento que irrumpe desde fuera en la creación y la historia, un acontecimiento que puede producirse mesiánicamente en cualquier instante.

Esa eternidad irradia en el interior de la historia mundana en el rito de la comunidad de fe, en el culto. En el diálogo de la oración crece la iluminación que orienta en relación con el mandamiento del amor al prójimo. Pero aquí es donde se muestra la diferencia entre la comunidad de fe judía y la cristiana. Al pueblo judío le ha sido revelado por Dios que él es *su* pueblo. Por su fidelidad con esa alianza el pueblo judío ha tenido que pagar con una exclusión de la historia que dura dos milenios. Sin tierra, lengua o ley propias, dispersos entre pueblos extraños. Esta segregación se expresa en la liturgia de las fiestas anuales judías, que culminan en el *Jom Kippur*,

la fiesta del día de la redención. El cristianismo, por el contrario, está marcado por la historicidad. Es la religión del «camino eterno». El mundo es para ella el ámbito que debe ser transformado por medio de la misión. Cristo se tiene que convertir *en* la historia en «Señor del tiempo», de ahí su peligrosa cercanía al idealismo filosófico. El cristianismo necesita del judaísmo para no sucumbir a ese peligro, necesita de su suprahistoricidad y su acosmicidad. La sinagoga deja al cristianismo la tarea de convertir a los paganos y se mantiene como fuerza que juzga la historia. Judaísmo y cristianismo, cada uno a su manera, avalan nuestra verdad humana anticipando en el tiempo la eternidad en cuanto futuro de Dios y expresándola en la oración litúrgica. Cristianismo y judaísmo ya no están como dos estatuas una junto a otra; tampoco se produce una mezcla indiferenciada, sino una conexión orgánica, un estar orgánicamente unidos, yuxtapuestos o uno contra otro, según en cada caso concreto (cf. la crítica de Brumlik, 2000).

La estrella de la redención intenta, pues, mostrar que la pretendida universalidad de la razón moderna es abstracta, se sustenta en un predominio del pensamiento totalizante sobre la facticidad de lo real, y es particular, no deja cabida a lo que no sea cristiano y germánico. Mostrar los límites de la Modernidad es la condición de posibilidad para afirmar el derecho de existencia del judaísmo, aunque para ello confirme en cierto modo la visión hegeliana en la que sólo el cristianismo es la fuerza con efectividad racional en la historia, sólo que si ella no quiere quedar identificada con su curso fáctico y ver agostado su aspiración de salvación mediada históricamente, necesita de una magnitud que no esté sometida a dicho curso, que juzgue la historia: el judaísmo.

V. RAZÓN, ÉTICA, HISTORIA DESDE LA ESTRUCTURA DE LA EXPERIENCIA JUDÍA

Como hemos visto, lo que Ronsenzweig llama el «nuevo pensamiento» consiste en el intento de concebir un pensamiento que —en confrontación crítica con la filosofía hegeliana de la identidad— subraya la separación y lo no idéntico. La realidad del mundo precede al pensamiento, el mundo no puede ser inferido del pensamiento, ni completamente explicado por él. La razón no es fundamento de la realidad y tampoco de sí misma. No se trata, pues, de indagar en busca de la esencia, ni del método que permita la deducción lógica de lo dado desde lo incondicionado, ni de des-

tilar lo «auténtico», sino de hacer justicia a la realidad. Analizaremos ahora la aportación de pensadores judíos contemporáneos que asumen esta herencia y elaboran un pensamiento de la alteridad o la no-identidad[8].

1. *Pensamiento de la alteridad/de lo no-idéntico*

1.1. Alteridad y crítica de la racionalidad egológica en Lévinas

Lévinas ha dicho que su vida ha estado dominada por el presentimiento del horror nazi y por su recuerdo (Lévinas, 1976: 374). En el genocidio perpetrado por el nacionalsocialismo reconoce una forma extrema de odio al otro, al que no pudo ofrecer resistencia la racionalidad occidental sometida a la ley de la identificación/apropiación de lo extraño y lo otro. Existe, según él, un vínculo entre el pensamiento filosófico de la totalidad/identidad y las formas totalitarias de dominación. Pese a todos los intentos de hacer participar a los judíos por el camino de la asimilación en el universalismo occidental, habían seguido siendo los otros, los extraños. Tras la *Shoah* mantener esa extrañeza de los judíos se convierte para Lévinas en un deber (Stegmaier, 2000: 432).

La otra cara de esta exigencia consiste en mostrar la posibilidad de un pensamiento que piensa más que lo que piensa. La tradición talmúdica, con su desmitologización de la religión, su desacralización de lo divino y el respeto a la verdadera transcendencia, se convierte en una fuente de inspiración para su filosofía de la alteridad. Para Lévinas, en confesada cercanía a Rosenzweig, el concepto de totalidad ha sido el concepto clave de la filosofía dominante. A él le opone el concepto de *infinito*, es decir, el concepto que permite pensar una excedencia o una transcendencia respecto a la totalidad. De esta manera, la idea cartesiana de infinito le sirve para mostrar un pensamiento no identificador, un pensamiento que es capaz de contener, de pensar, más de lo que piensa. Sin que este infinito afecte a la historia y a la experiencia éstas quedan entregadas a la perpetuación histórica de la guerra. Si el concepto de totalidad supedita los entes a la neutralidad del conjunto de la realidad, la afectación por el infinito abre el ámbito de una relación original

8. Resulta imposible en un breve ensayo como éste recoger todo el espectro de pensadores judíos contemporáneos relevantes para presentar las principales dimensiones del pensamiento judío. La elección no es arbitraria, pero carece de exclusividad. Está al servicio de la mejor presentación de dichas dimensiones.

con el ser que no supedita los seres a esa neutralidad (cf. Lévinas, 1977; cf. Peñalver, 2000: 67 s.).

Según Lévinas, es posible ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra. El resplandor de la exterioridad o de la transcendencia en el rostro del otro constituye tal situación. Se trata de elaborar la acogida de lo infinito en un espíritu finito, es decir, de que el espíritu acoja lo que desborda al pensamiento y le obliga a salir de sí. Lo sorprendente es que, frente a la opinión común en filosofía, esa acogida no anula la subjetividad y su autonomía, sino que la constituye, mientras que el orden dominado por la totalidad sí que supone una anulación del individuo (cf. Lévinas, 1977: 52).

La subjetividad está transida de *deseo* de transcendencia. Este deseo revela una división original del ser en lo Mismo y lo Otro. Pero ni ambos constituyen una totalidad resultado de su adición, ni la relación es reversible. Es más, sin la identidad consigo absoluta de lo Mismo, no podríamos hablar de la alteridad de lo Otro en un sentido radical. El yo produce su mismidad en la continua obra de autoidentificación en su relación con el mundo, que es una alteridad relativa. Fruto de esa producción del yo es el sistema de las representaciones, que pretende construir una totalidad sumando lo Otro a lo Mismo. El conocimiento tiene pues un momento de dominio de lo Otro, de relativización de la alteridad. La ontología comprende al ser englobándolo en lo Mismo. El pensamiento, en cuanto concepto que se concibe a sí mismo, se sabe idéntico con el ser y se asegura esa identidad haciendo lo Otro igual a sí. Esta neutralización de la alteridad de lo Otro consiste en no recibir nada del Otro sino lo que está en mí. El *concepto* y la *sensación* son los dos medios más usados por la tradición filosófica occidental para llevar a cabo dicha neutralización. De esta neutralización ni siquiera escapa el pensamiento heideggeriano de la obediencia a la verdad del ser.

Pero la idea de infinito atestigua la alteridad, en ella la relación de lo Mismo y lo Otro no suma una totalidad. No se trata de una idea producida por nosotros. El rostro es la manera con la que se presenta lo Otro superando la idea de lo Otro en mí (cf. Lévinas, 1987: 152 ss.). Evidentemente yo me hago una imagen plástica del Otro, una idea a mi medida, pero el rostro del Otro la destruye. El Otro se *expresa*, expresa su propia presencia, expresa que es *alguien* y no *algo*. En su rostro el Otro se presenta como una coincidencia de fragilidad extrema y resistencia infinita, petición y mandato, autoridad e impotencia; inerme e inviolable, ausente y

presente, segregado y vinculante. Si el rostro marca la irreductibilidad de lo Otro a lo Mismo, esto no significa que lo Mismo pierda su independencia, su separación, y con ella su vida propia interior. La subsistencia del yo necesita de la apropiación de lo Otro, de la mediación de las representaciones que siguen el dictado de la intencionalidad del sujeto. Aquí se esconde el peligro que representa la tentación del idealismo. La interpretación idealista de la libertad transcendental que determina a lo Otro olvida que la representación no deja de apelar a la transcendencia, es decir, al hecho de que representar objetivamente las cosas es desligarlas de mi pertenencia, del ámbito de mis propiedades. Esto sólo se realiza cuando se instaura un primado de la relación ética sobre la relación cognoscitiva. Sólo acogiendo el rostro del Otro existe salida hacia la exterioridad, es posible escapar al vértigo de un *cogito* poblado de representaciones engañosas. La relación del yo con lo transcendente sólo la provoca el rostro del Otro, su revelación en la palabra.

1.2. Lo no idéntico y la crítica del pensamiento identificador en Adorno

Pensar de modo que Auschwitz no se repita, una de las exigencias del conocido imperativo adorniano, también supone un rechazo de todo pensamiento que, en cuanto instancia legitimadora, se deje poner o pueda ser puesto al servicio de una praxis de subordinación y opresión, de disolución o aniquilación de lo singular e individual por un sistema dominador (cf. Adorno, 1992). Las relaciones del hombre con la naturaleza exterior, de los hombres entre sí y con su propia naturaleza han estado presididas por el principio de identidad que somete coactivamente lo diferente, singular y múltiple, que ejerce violencia sobre su otro, lo no idéntico. La identidad prepotente del yo contra la multiplicidad de impulsos instintivos, la equivalencia igualadora del principio de intercambio capitalista, la imposición conceptual que hace disponible la naturaleza para su dominación, todas estas formas de identidad deben someterse a una reflexión crítica que permita llevar a cabo una rememoración de la naturaleza en el sujeto, condición de posibilidad de una reconciliación en la que lo diferente conviva sin temor.

Adorno pone todo su empeño en realizar esa autocrítica con la finalidad de alumbrar un pensamiento que no se anexione dominadoramente su otro, lo no idéntico, y, de esta manera, sirva para que los seres humanos encuentren el camino de unas relaciones diferentes con la naturaleza, en las que el principio de autoconserva-

ción desbocado no ponga en peligro las propias bases naturales de reproducción de la sociedad; unas relaciones sociales nuevas en las que la diferencia y la singularidad puedan encontrar expresión cabal, en las que el principio de intercambio capitalista no se imponga imperativamente sobre los individuos singulares convirtiéndolos en competidores, en dominadores y sometidos; unas relaciones del yo con su sustrato somático y sus impulsos libidinales que eliminen la represión innecesaria, la represión condicionada por un sistema que endurece y disciplina o favorece la regresión narcisista, según convenga, para obtener la conformidad de los que viven bajo él (cf. Schmid Noerr, 1990).

Esta complicidad ente las relaciones de dominación y el pensamiento dominador explica por qué para Adorno la crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa. Lo que Adorno persigue en su crítica del principio de identidad es la tendencia en todas sus formas a establecerse de modo absoluto. En esa absolutización se pierde la génesis, la historia sedimentada y, con ella, todo lo que no alcanzó justicia en su proceso de constitución: lo no idéntico. Del trabajo de recuerdo de esa historia depende que se prolongue la coacción presente o que acabe. Sin embargo, el pensamiento identificador no carece de toda posibilidad de escapar a su inmanencia, de tomar conciencia de su propia contradicción. Pues el pensamiento identificador no identifica demasiado, sino demasiado poco, lo que hace es confundir el *telos* de su identificación —lo no idéntico— con la identidad.

Adorno somete a crítica lo que él considera figuras del pensamiento de la identidad: el sujeto transcendental, el Espíritu absoluto, la idea de totalidad, el sistema, etc. Pero la condición de posibilidad de esa crítica, necesariamente inmanente, pues todo pensamiento es identificación, la posibilidad de desenmascarar la falsa identificación de lo universal y lo singular está dada en el sufrimiento. La identidad del pensamiento, como la identidad que impone el todo social a los individuos singulares, es una identidad coactiva. El sufrimiento desmiente la pretensión de la identidad de hacer justicia a su otro: lo no-idéntico. La coacción sobre el individuo que sale a la luz en el sufrimiento es la prueba de la particularidad de la universalidad dominante y de la limitación de la razón que se realiza a través suyo. El sufrimiento es la fuente del desencantamiento del concepto.

Esta crítica inmanente del pensamiento de la identidad se articula como dialéctica negativa, cuya meta no es la síntesis, sino una liberación de lo no-idéntico que inauguraría la multiplicidad de lo

diferente libre de coacción. Sin embargo, lo otro, no idéntico, no conceptual, singular, individual, cualitativo, etc., no designa una realidad que se encuentra más allá de toda mediación, sino que expresa la conciencia de que esa realidad no se agota en la mediación. Se trata, pues, de conceptos límite negativos y no de ámbitos separados. Ponen límite a las pretensiones de la identidad.

Adorno utiliza diversas figuras para articular su crítica inmanente del pensamiento de la identidad, en las que no podemos profundizar aquí: prioridad del objeto, rememoración de la naturaleza en sujeto, pensamiento en constelaciones, experiencia no recortada, etc. Baste con subrayar el carácter constitutivo del recuerdo en todas ellas (cf. Tafalla, 2003; Zamora, 2004). Toda cosificación es un olvido, olvido sobre todo del sufrimiento acumulado provocado por la identidad coactiva. No existe crítica sin recuerdo. El sufrimiento histórico debe ser rememorado por la crítica profundizando en la dimensión histórica de las cosas, el recuerdo debe sacar a la luz lo que quedó pendiente o irredento y dar expresión al derecho de lo posible frente a lo constituido. Adorno piensa en la autoridad que posee la tradición de lo frustrado, no realizado y dañado. Se trata de una autoridad que esa tradición obtiene del sufrimiento mismo, que exige imperativamente su propia supresión. Si el sufrimiento desmiente toda filosofía de la identidad, toda falsa reconciliación y toda justificación de lo existente, su recuerdo tiene que poseer necesariamente una fuerza crítica que puede ser dirigida contra la atemporalidad de las objetivaciones petrificadas y del sujeto sublimado. El pensamiento de lo no-idéntico es una forma de dar expresión a la *razón anamnética*.

2. *Ética de la responsabilidad frente a las víctimas*

2.1. El principio dialógico en Buber

Dos movimientos son los que constituyen, según Buber, el principio del ser humano. Al primero lo llama «distanciamiento originario» y al segundo «estar-en-relación» (cf. Buber, 1997a). Pero sin reciprocidad relacional no hay movimiento plenificador humano. «Al principio está la relación». El *entre ambos*, el acontecimiento del encuentro, es el espacio originario en el que emerge la dualidad básica: el *yo* y el *tú* (cf. Buber, 1993). El yo no es una realidad preexistente al encuentro. La emergencia de un yo en sentido pleno es posibilitada por la alteridad y la transcendencia del tú. Aunque el hombre sea un ser entre otros seres o una cosa entre otras

cosas, es algo categorialmente diferente a todas las cosas y seres. Sólo puede ser comprendido cuando se percibe su totalidad como persona desde el espíritu. Pero esto es posible si encuentro al otro elementalmente en relación, si me es presente, es decir, estando en una situación común con el otro y exponiéndome vitalmente al encuentro (cf. Díaz, 2004: 121 ss.).

El encuentro es un acontecimiento verbal, invocación y respuesta. El diálogo es el despliegue de la esfera del *entre ambos*, de lo interhumano (cf. Buber, 1997b). Cuando es un diálogo auténtico, estamos ante una esfera ontológica que se constituye a través de la autenticidad. No se trata entonces sólo de decir algo, sino de introducirse a sí mismo en el diálogo. Existe un dirigirse el uno al otro, un exteriorizarse incondicionalmente y un estar libres para la dinámica de ser-uno-con-otro en toda su profundidad. Por eso, donde hay auténtico diálogo no puede darse voluntad de dominio, ni instrumentalización. En cuanto plenificación actual de la relación interhumana, el diálogo significa la aceptación de la otredad, el ser-de-otro-modo del otro. El principio dialógico alcanza su *telos* en la exigencia de afirmación y confirmación de la alteridad del otro. En el verdadero encuentro los hombres se confirman entre sí en su ser individual. Tal encuentro representa la posibilidad de devenir uno mismo con el otro, en la medida en que el otro se sabe presentificado por mí en su sí-mismo y, de este modo, puede llevar a cabo su más íntimo devenir-sí-mismo desde la reciprocidad de la presentificación.

Lévinas reconoce el valor de la aportación del principio dialógico, pero crítica su carácter de reciprocidad. La responsabilidad a la que apela Buber carece de vigor y precisión. La noción del *entre ambos* resulta etérea, porque no se atiende al carácter heterónomo de la intersubjetividad ética. Se produce una nivelación del yo y el tú, en la que desaparece la verdadera alteridad del otro.

2.2. Asimetría y responsabilidad en Lévinas

La relación social está definida, según Lévinas, por una asimetría constitutiva. La alteridad del otro no tiene un carácter relativo, no es el resultado de una comparación entre individuos distintos de una especie, no depende de cualidades distintivas del otro. Se trata de una diferencia absoluta instaurada por el lenguaje, por la palabra del otro. La palabra que dice el rostro tiene significado ético: no informa de «la cosa» que la dice, tal como hace el nombre. La palabra manda y demanda. El rostro, revelándose por la palabra,

me manda no matarlo y me demanda que responda de él. El otro en la epifanía del rostro cuestiona moralmente al yo. Se trata de un acontecimiento que no procede del arsenal a priori del yo. La alteridad del otro se manifiesta en primer lugar como resistencia al dominio del yo. Frente a la autoafirmación del yo determinada por las relaciones de poder y dominación, el rostro invita a otro tipo de relación (cf. Chalier 2002: 99).

La debilidad cualifica la verdadera alteridad. Es siempre la petición de un mendigo, la miseria de un moribundo. El rostro sale al encuentro del yo en la figura del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero, del desnudo, del explotado, del exiliado, del vagabundo en su desnudez proletaria. El rostro se caracteriza en primera línea por su pobreza y su necesidad, y precisamente por eso es indisponible. Antes de poder aparecer, el rostro se ha retirado y significa sólo en la huella que deja. La desnudez y la penuria del rostro provocan al yo a través de su desnudez e indefensión. Al mismo tiempo, el rostro se ha sustraído a toda capacidad de poder del yo. Puedo querer matarlo y en la completa aniquilación ejercer mi poder. Pero precisamente en ello sólo puedo fracasar, pues el rostro ya se ha absuelto y al hacerlo es absoluto. El rostro opone a mi poder su resistencia ética. Expresa mi imposibilidad moral de aniquilarlo. Frente a la muerte, «imposibilidad de la posibilidad» (Lévinas, 1991: 92), el yo ya no puede *poder*. Se trata de una imposibilidad moral, no ontológica, del asesinato.

La asimetría tiene su comienzo en la resistencia ética, pues en ella se revela por primera vez el poder del rostro: ¡no puede ser asesinado! Luego se prolonga en su absoluta indisponibilidad expresada en el tiempo diacrónico. Pero sólo en la dimensión de la altura, que se expresa en la llamada irreversible a la responsabilidad, despliega la asimetría toda su significación. El rostro se me impone, sin que yo pueda sustraerme. Cuestiona la conciencia, le arrebata su posición originaria y denuncia la ética. No sólo es cuestionado el yo por el vocativo, también queda impugnada su libertad. Más que a la libertad, el otro nos llama a la responsabilidad.

Antes de asumir conscientemente el deber de responder por el otro ya sufro por él, incluso antes de que él se me presente. Existe una llamada que es previa a escuchar la voz del otro. En cierto sentido mi respuesta «llega siempre tarde». Mi identidad nace precisamente del reconocimiento de ese retraso. Ésta no consiste en otra cosa que en mi responsabilidad frente al prójimo, una responsabilidad a la que no puedo sustraerme, que no puedo trasladar a otro, una responsabilidad irreversible. Frente a otras concepciones éticas

que ponen el acento en la autonomía del sujeto autolegislador, la responsabilidad a la que se refiere Lévinas no es una opción del sujeto, de su conciencia o de su voluntad. Existe una orden que exige mi respuesta previamente a mi voluntad de aceptarla o rechazarla. Es el rostro del otro que me elige y me sitúa ante la responsabilidad frente a él. De ella es de la que surge el sujeto (Lévinas, 1991: 96).

Estamos ante una responsabilidad excesiva, sin límites. Se trata de un deber que no requiere consentimiento, que irrumpe traumáticamente, sin posibilidad de opción. Es justamente la imposibilidad de sustraerse a la elección la que convierte mi humanidad contingente en identidad y en unicidad. Lévinas nos propone un modelo de responsabilidad que precede a la intencionalidad del sujeto, que desborda la libertad, que se realiza en una pasividad radical de la subjetividad que experimenta una captación por el bien anterior a toda elección. No es puro sometimiento o encadenamiento, porque la bondad del Bien que manda anula el carácter sometido de la responsabilidad. No es la violencia la que impone una imposibilidad de escoger, es el ser elegido por el Bien lo que precede a toda elección.

2.3. Impulso moral y nuevo imperativo en Adorno

Para Adorno, la impasibilidad, la frialdad burguesa, es una categoría histórica emparentada con la catástrofe. Representa el principio sin el que no hubiera sido posible Auschwitz y sin el que no puede funcionar una sociedad productora de mercancías y estructurada esencialmente en torno a su intercambio (Adorno, 1974: 367). Las formas sustantivas de esa sociedad, la lucha por la supervivencia y la competitividad mediada por las estructuras económicas, producen y reproducen la frialdad que necesitan para asegurar su existencia. Dichas formas penetran hasta el interior mismo de la constitución individual de los sujetos sociales. Si ha de resistirse y oponerse a la frialdad burguesa, de la que es cómplice la razón moral supuestamente autárquica, la praxis verdadera necesita de algo cualitativamente distinto de ella, necesita de un impulso somático que no puede crear desde sí misma.

La mecha que enciende dicha praxis es el sufrimiento, cuya negación constituye su fin último. Sin embargo, la agitación espontánea frente al sufrimiento ajeno no tiene su origen en la razón autolegisladora, sino en la angustia física y en el sentimiento de solidaridad con los cuerpos torturados y humillados (Adorno, 1973: 281). En cuanto impulso moral, esa agitación espontánea se mani-

fiesta en la urgencia y la impaciencia frente a la injusticia. Ambas se resisten a un aplazamiento de la acción por motivos de racionalización o fundamentación. La superación práctica del sufrimiento no tolera ningún aplazamiento. Sin embargo, el impulso somático ha de encontrar expresión, ser reconocido y nombrado para alcanzar relevancia moral. El conocimiento y la respuesta moral no son reacciones conductistas del organismo, pero tampoco existirían si no se hiciesen cargo de las señales que proceden del sustrato somático y que en la experiencia individual del dolor manifiestan una dimensión supraindividual que apunta a una validez universal sólo reconocible por una razón que no se impermeabiliza ante ellas.

El impulso contra la injusticia causante del sufrimiento se alimenta también del recuerdo del sufrimiento pasado, como la variante adorniana del imperativo categórico pone de relieve: disponer el pensamiento y la acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante (Adorno: 1973, 358). En el imperativo categórico kantiano es el sujeto moral el que se da a sí mismo la ley moral por medio de un acto libre. Kant exige para la fundamentación del imperativo moral prescindir de todos los impulsos o estímulos empíricos, puesto que la ley moral sólo se ha de apoyar en una razón incondicionada. Para garantizar esta incondicionalidad es necesario abstraer del contenido y determinar formalmente la razón. Si pensamos en todo esto, el imperativo categórico adorniano tiene un tono provocador. De entrada Adorno habla de un imperativo «impuesto», cuando incondicionalidad e imposición externa son en realidad mutuamente excluyentes. ¿Cómo entender esta contradicción? Adorno parece querer desenmascarar a esa razón que supuestamente es autolegisladora y se fundamenta a sí misma como una abstracción ciega frente a su propia génesis. Por eso, el nuevo imperativo ya no presupone la libertad como existente y, a diferencia del kantiano, atribuye a los acontecimientos históricos fuerza imperativa. Sólo si la experiencia histórica y el impulso contra el sufrimiento se unen, es posible pensar en algo así como un imperativo categórico después de la catástrofe de Auschwitz.

El impulso somático de solidaridad con los cuerpos torturados y sufrientes parece incapaz de dotar de incondicionalidad al nuevo imperativo, pero la incondicionalidad de un respeto autoimpuesto a la ley moral tampoco ofrece ninguna garantía ante la negación tantas veces llevada a cabo de la condición humana en los otros merecedores del respeto. Adorno opta por conceder prioridad al contenido sobre la forma, a la experiencia histórica sobre la fundamentación

de la norma. Esta experiencia histórica concreta, constantemente amenazada y no asegurable trascendentalmente, le imprime a su imperativo un carácter negativo: formula la exigencia de negación de un estado de cosas. No quiere fundamentar el bien, sino parar el mal o escapar a la barbarie. De ahí su urgencia y su evidencia. Si la necesidad de la eliminación del sufrimiento no fuera evidente, no sería posible ninguna moral en absoluto, pues ésta no es otra cosa que la resistencia contra la inhumanidad (Adorno: 1973, 262).

3. *Walter Benjamin: historia y mesianismo*

En un texto de juventud sobre «La vida de los estudiantes» se encuentran apuntados todos los temas que acompañarán la reflexión de W. Benjamin sobre la historia desde su fase inicial más metafísico-teológica hasta su fase final más histórico-materialista-teológica o mesiánico-política: crítica de la idea de progreso, en la medida en que se basa en una visión lineal y continua del tiempo histórico, puesta en correlación de esta visión basada en la idea de progreso con una actitud política de resignación frente al presente; definición de un método histórico nuevo, que ya no tiende a seguir los procesos históricos en su evolución, sino a inmovilizarlos; describir (en la sincronía y no en la diacronía) articulaciones fundamentales; identificar en estas articulaciones los elementos utópicos y evocarlos en forma de imágenes; descifrar este momento utópico precisamente en todo lo que, en el pasado, ha venido a cuestionar el orden establecido; leer en fin la imagen de la utopía desde el modelo doble, teológico y político, del mesianismo y de la revolución (Benjamin, 1914-1915: 75).

La idea de progreso que encontramos tanto en la filosofía de la historia burguesa como en la concepción socialdemócrata reúne en sí los rasgos de infinitud, perennidad e irreversibilidad del curso temporal. Estos son, según W. Benjamin, los que ponen de manifiesto la falsedad de dicha idea. Lo que no cabe en ese concepto es la idea de interrupción, de final. Por medio de una especie de lógica sacrificial todo es funcionalizado para la construcción de un futuro supuestamente mejor que ha de instaurarse más o menos indefectiblemente. Sin embargo, lo que Benajmin percibe en el presente histórico que le toca vivir es que el tiempo posee una estructura catastrófica.

Por eso se atreve a decir que el «concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe. Que siga 'avanzando así' *es* la catástrofe. Ésta no es lo que en cada caso está por ocurrir, sino lo

dado en cada caso» (Benjamin, 1938: 683). Lo interesante de esta propuesta de fundar el concepto de progreso en la idea de catástrofe es que la catástrofe no es un acontecimiento por venir, no es tanto un final o una meta de progreso, sino su carácter constitutivo, que consiste en producir continuamente, por la fuerza de su avance, algo que queda desbancado, abandonado en los márgenes, algo que no puede mantener el ritmo, que sin poder estar a la altura del tiempo se desmorona, se convierte en ruinas. No estamos pues ante los negros augurios del catastrofismo al uso, que aventura predicciones más o menos sombrías sobre un futuro amenazante. Lo catastrófico del progreso mismo consiste precisamente en que, a pesar de las numerosas catástrofes que ya tienen lugar en él, su marcha resulta imparable. Los acontecimientos generadores de sufrimientos masivos pierden irremisiblemente significación para un avance imparable y sin final del tiempo. La idea ilustrada de progreso, tanto en sus variantes burguesas como socialistas, permanece impermeable a esta pérdida, reproduce sin más la dinámica del avance inmisericorde propio de la lógica de acumulación del capital. Esto es lo que la hace *moralmente* inaceptable, por más que refleje la realidad.

El núcleo duro de esta idea de progreso es su concepto de tiempo. En una de sus tesis sobre el concepto de historia[9], Benjamin refiere la acción de los revolucionarios de disparar a los relojes de las torres el primer día de la Revolución de Julio y lo pone en relación con la acción de Josué contada en el Antiguo Testamento, cuando manda detenerse al sol (Benjamin, 1942: 702). Parece como si quisiera subrayar que los relojes no son una técnica cualquiera más, contrarrestable con un cambio del sentido subjetivo de experimentar el tiempo, sino que se trata de un sistema tan fundamental y condicionante de la vida como pueda serlo el movimiento de los planetas. El tiempo abstracto, vacío, ininterrumpible, irreversible... se ha convertido en una «segunda naturaleza», tan difícil de transformar como el curso de los planetas. Dicho tiempo ha alcanzado un rango cuasi cosmológico o transcendental, es la condición social y epistemológica de la perceptibilidad del tiempo.

Sin embargo, tanto el tiempo vacío y homogéneo como el progreso ilimitado e irreversible poseen un origen histórico y social, son resultado de decisiones concretas de sujetos sociales determinados. La conciencia que se sirve del pensamiento abstracto y el

9. Para un comentario completo a las llamadas tesis «Sobre el concepto de historia», cf. Mate, 2006.

tiempo vacío y homogéneo se condicionan mutuamente y hacen posible la conjunción de medios y fines en el nuevo modo de producción capitalista. Se trata de un pensamiento que no tiene consideración de los contenidos, la materialidad y la coseidad, y que, por ello, produce infinitud, ilimitación, ausencia de contenido; un pensamiento que se realiza pasando por alto y destruyendo objetos y sujetos concretos. Este pensamiento reproduce las características del proceso real de progreso al que va unido y del que es condición de posibilidad al mismo tiempo.

¿Pero existen posibilidades perceptivas y prácticas de los sujetos sometidos a ese proceso para captar su negatividad y su poder destructivo? ¿Existe la capacidad para resistir o enfrentarse a su lógica? Para Benjamin, estas posibilidades dependen de que dichos sujetos se sitúen fuera de la ideología del progreso, aunque son los propios individuos sometidos a la descualificación y aniquilación de ese mismo progreso. Para ello resulta imprescindible recuperar la importancia del recuerdo, la memoria del futuro olvidado que perteneció a las generaciones pasadas y quedó frustrado. Sólo la constelación repentina de lo arcaico con lo más reciente en las imágenes dialécticas libera lo olvidado y su fuerza revolucionaria. Las imágenes históricas que se presentan en esas constelaciones deberían coincidir con su utilización política en lo que Benjamin llama el «*kairós* de cognoscibilidad»

Desmontar la poderosa ideología del progreso y contrarrestar sus perniciosos efectos sobre la praxis política del proletariado puede exigir alianzas sorprendentes. Benjamin nos propone nada menos que una alianza entre la teología y el materialismo histórico. Pero él no pretende salvar el discurso teológico de modo explícito, sino sólo en el incógnito mundano. Para explicar esto, Benjamin recurre a la imagen del tampón: «Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado de ella. Si por el secante fuera no dejaría resto de lo que hay escrito» (Benjamin, 1982: 588). Si nos fijamos detenidamente en esta imagen, nos daremos cuenta de que no se trata simplemente de trasladar o traducir los contenidos teológicos a conceptos secularizados, no se trata de elevar hegelianamente a concepto racional depurado las verdades religiosas, sino que se trata de una forma de pensar que se orienta por un «vuelco paradójico» de momentos dispares, que busca la configuración y la confrontación de los extremos. El tampón desearía absorber toda la tinta, pero no es seguro que lo logre. Quizás no todo puede ser absorbido, quizás el tampón no posee esa capacidad, quizás la Mo-

dernidad quiso absorber y eliminar la religión, pero ha dejado de la «tinta» lo más importante, aquello que es decisivo y que Benjamin quiere absorber en su pensamiento. A la Modernidad secularizada le gusta presentarse como heredera que cancela la herencia y la amortiza. Pero, ¿es así?

Veámoslo con un ejemplo concreto. En uno de los muchos fragmentos que dejó escritos, Benjamin afirma: «Marx secularizó la idea de tiempo mesiánico en la idea de la sociedad sin clases» (Benjamin, 1974: 1231). Podríamos pensar que se trata de una afirmación parecida a la de otros pensadores, como K. Löwith, que ven en bastantes de los conceptos modernos de la historia un trasfondo teológico que los convierte en herederos de las visiones judeo-cristianas. Pero señalando esa relación W. Benjamin pretende algo más, como pone de manifiesto otro fragmento: «Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su auténtico rostro mesiánico, y ciertamente en interés de la política revolucionaria del proletariado mismo» (Benjamin, 1974: 1232). Al referir la teología al materialismo histórico, la teología da un vuelco en su opuesto de manera que ya no da ningún concepto de sí, sino que sólo se hace perceptible en la forma como se ha introducido y ha quedado abismada en lo profano, pero la revolución recibe de esa manera un rostro mesiánico, su verdadero rostro. La revolución ya no es vista como la locomotora de la historia, como un salto de tigre hacia un futuro abstracto en el que, como hemos visto, se perpetúa la catástrofe, sino como un echar mano al freno de emergencia, como una ruptura de la dinámica ciega de un sistema, el capitalista, que en su avance imparable reproduce la dominación y con ella incontables víctimas convertidas en precio irrelevante de un progreso sin final.

Veamos otra alegoría de esta «teología inversa», la que W. Benjamin nos ofrece en la primera tesis sobre el concepto de historia:

> Como es sabido parece haber existido un autómata construido de tal manera que respondía a cada jugada de un maestro en el ajedrez con una jugada en contra que le aseguraba la victoria de la partida. Un muñeco en vestido a la turca, con una pipa de agua en la boca estaba sentado frente al tablero que descansaba sobre una mesa espaciosa. Por medio de un sistema de espejos se provocaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos lados. En realidad dentro estaba sentado un enano jorobado que era un maestro en el ajedrez y dirigía la mano del muñeco mediante hilos. Podemos imaginarnos un complemento de este aparato en la filosofía. Siempre ha de ganar el muñeco que se llama «materialismo histórico». Se

> puede enfrentar a cualquiera si toma a su servicio a la teología, que como se sabe es hoy pequeña y fea y en modo alguno debe dejarse ver (Benjamin, 1942: 693).

La teología no debe dejarse ver: es un enano jorobado y feo. Pero, paradójicamente, así es como puede entrar al servicio del materialismo histórico. No interesa la teología con presencia y prestancia histórica, aliada de los dominadores. W. Benjamin había sido testigo del apoyo de grandes teólogos alemanes a la declaración de guerra en 1914. Al contrario, es más bien la inapariencia y pequeñez de la teología la que la convierte en cifra de la verdad y posibilidad de salvación; en aquello que a los ojos del mundo irredento aparece como pequeño y feo, en lo humillado, ofendido, marginado, oprimido, explotado, etc., se encuentran las huellas del camino hacia el bien. No hay más esperanza que la que se nos ha dado por los que carecen de ella.

Con todo, no queda claro quién es quien dirige la alianza. El materialismo histórico aparece como un muñeco en manos de la teología, pero luego puede atreverse con cualquier contrincante porque tiene a su servicio al enano. Éste acumula una gran experiencia y sabiduría, fraguada en mil luchas y vicisitudes. Es más, parece que si el materialismo histórico declara obsoleta la herencia teológica en su metodología corre peligro de volverse un puro artículo de fe. Esto es lo que le ha ocurrido al contaminarse con la idea de progreso. Dilapidando la clave mesiánica de la secularización contenida en el «instante revolucionario», la socialdemocracia convirtió dicha idea en un «ideal», es decir, en una «tarea infinita», en una especie de idea regulativa, lo que suponía de facto la renuncia a su realización. Pero cuando el materialismo histórico condena la teología a un fuera de juego político, se produce un vuelco curioso. Sus afirmaciones sobre el progreso histórico adquieren dimensión religiosa, tal como parece insinuar la referencia a la pipa (¿de opio?) que fuma el muñeco.

Podemos concluir que la presencia de lo teológico se manifiesta en el cuestionamiento de omnipotencia de la realidad histórica en nombre de una exigencia ética. Los conceptos que Benjamin toma de la mística judía le sirven para socavar la racionalidad histórica ofreciendo una nueva oportunidad a todo aquello que ha sido derrotado y olvidado. La esperanza mesiánica no consiste en alimentar una utopía que se realizará al final de los tiempos, sino en la capacidad para constatar lo que en cada instante permite atisbar la «fuerza revolucionaria» de lo nuevo. Lo que el enano enseña al

historiador materialista es que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico, que los desechos que éste genera. Aquello que no queda *subsumido y superado* en la tendencia dominante es lo que muestra lo que ésta es verdaderamente.

Así pues, el mesianismo que encontramos en los escritos de Benjamin no se confunde con ninguna forma de exaltación del poder, no tiene nada que ver con una teologización de la historia. Dicha historia presenta un carácter catastrófico precisamente en su rasgo de inexorabilidad y carencia de final. Pensar la relación entre mesianidad e historia supone, en primer lugar, concebir la revolución como interrupción del curso histórico. El Mesías, nos dice Benjamin en el «Fragmento teológico-político», no viene como consumador del devenir histórico, sino como vencedor del Anticristo. El Reino no es la plenitud del proceso histórico, sino su interrupción. Por eso, la «conciencia de hacer saltar por los aires el continuo de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de la acción» (Benjamin, 1942: 701). Y del mismo modo que en el judaísmo cada instante es como una puerta por la que puede entrar el Mesías, Benjamin afirma que no «existe instante que no lleve en sí su oportunidad revolucionaria —sólo quiere ser definida como tal, es decir, como una oportunidad de una nueva solución a la vista de una tarea completamente nueva» (Benjamin, 1974: 1231).

El mesianismo representa la esperanza de un acontecimiento liberador que no es deducible del curso de la historia, ni previsible en su marcha. Por el contrario, bajo la luz mesiánica el progreso histórico se presenta como una catástrofe en la repetición de la dominación y la explotación continuada en formas diversas. Por eso la comunidad liberada no puede ser vista como el resultado «del progreso en la historia, sino como su interrupción tan frecuentemente fracasada y finalmente realizada» (Benjamin, 1974: 1231). Esto nos obliga a introducir «tres elementos en la base de la concepción materialista de la historia: la discontinuidad del tiempo histórico, la fuerza destructiva de la clase trabajadora, la tradición de los oprimidos» (Benjamin, 1974: 1246).

El bien del pasado que hay que rescatar no se produce según la lógica de las «leyes históricas de la evolución», sino contra ellas: encendiéndose frente a ellas como su contrario, resistiéndose a ellas y en esa resistencia conformando su propia identidad y, por tanto, más que deviniendo en la lógica de la evolución, saltando fuera de ella. Como portador de la transformación aparece una alianza de todos los oprimidos y luchadores del presente con todos los opri-

midos del pasado, que fueron luchadores en el instante actual de su presente.

La praxis mesiánico-revolucionaria necesita pues de la rememoración de un pasado que ha sido oprimido por la historia de los vencedores. Rememoración y salvación son los polos de una dialéctica específica. Ella trata de la salvación de las oportunidades de liberación y felicidad en el pasado y el presente frente al olvido interesado que forma parte de la opresión. Por eso la llama *dialéctica detenida*.

La detención es una interrupción, una quiebra, un salto y un construir de manera completamente distinta en relación con la serie histórica de acontecimientos y con el falso progreso que de modo objetivo, ininterrumpido e interminable parece conducirnos a través de ellos. Esa dialéctica en suspenso se comporta de modo consecuentemente negativo respecto al curso temporal homogéneo de los acontecimientos, que expresa la permanencia de la dominación. Es necesario detener el curso catastrófico de la historia y recomponer lo destrozado, recuperar todo lo perdido.

En las *Tesis sobre la historia*, la pretensión de liberación incluye también a las generaciones pasadas, la praxis de resistencia contra el fascismo está referida también a las esperanzas de liberación del pasado. Éstas son en cierto sentido su condición de posibilidad. ¿Pero esto qué supone? Al menos que aquellos que ya no pueden realizar su felicidad por sus propias fuerzas no deben ser excluidos de la lucha por la felicidad. Con ello se está reconociendo una pretensión universal de felicidad en todo ser humano que no puede ser ignorada. Mientras que haya un solo ser humano que no haya sido liberado de sus suplicios, la felicidad será sólo ilusión.

Por esta razón la quintaesencia de esta idea mesiánica de historia se encuentra en el concepto de «rememoración». La rememoración, al mantener las pretensiones de felicidad del pasado, está comprometida contra la realidad de su no realización en el destino individual. El momento en el que la actualidad se vuelve 'integral' en el destello del pasado oprimido, es decir, el momento en que nada es entregado al devenir y perecer, al surgimiento de la vida y su destrucción, se convierte en momento de liberación verdadera.

La imagen que destella en el trance del peligro es el modelo con ayuda del cual puede hablarse de suspensión rememorativa de la historia. La rememoración supone la concepción de un *kairós* como suspensión de su marcha catastrófica. En el recuerdo hacemos la experiencia que nos prohíbe concebir la historia de modo completamente a-teológico. Es una forma específica de espera del

Mesías, para la que el tiempo no es homogéneo y vacío, sino determinado por acontecimientos. Cada segundo es la puerta por la que puede entrar el Mesías. El *kairós* mesiánico designa aquella situación histórica en la que presente y pasado se han desgajado del continuo histórico y han formado una constelación que posibilita una nueva perceptibilidad y una nueva praxis.

Pero la suspensión de la historia es un acontecimiento que hay que esperar y la abundancia de imágenes no debe engañar sobre el hecho de que todavía está pendiente de realización. La actitud ante la historia que mantiene la rememoración es idéntica con la dirección del movimiento de la venida del Mesías. En ella se unen la voluntad de una restitución y sanación de lo aniquilado y la fuerza del Mesías para realizarlo en la interrupción mesiánica de la historia. Sólo en el instante del peligro pueden presente y pasado cristalizar en una mónada de presencia integral, en lo que Benjamin llama el *Jetztzeit*, en el que ya no hay ningún ser pasado o muerto. Esa presencia integral es encendida por las chispas de las esperanzas incumplidas y pendientes de realización de los derrotados y oprimidos que nos han sido dadas en herencia y para las que cada generación sólo cuenta con una «débil fuerza mesiánica» encargada de mantener abierta la brecha por la que entraría un Mesías y su redención, Mesías y redención de los que Benjamin sólo podía decir que estaban ausentes.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. W. (1973), *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; trad. cast. de A. Brotons, *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*, Tres Cantos: Akal, 2005.

Adorno, Th. W. (1974), *Noten zur Literatur*, en *Gesammelte Schriften* 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; trad. cast. de A. Brotons, *Notas sobre literatura*, Tres Cantos: Akal, 2003.

Adorno, Th. W. (1980), *Minima Moralia*, en *Gesammelte Schriften* 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; trad. cast. de J. Chamorro, *Minima Moralia*, Tres Cantos: Akal, 2004.

Agamben, G. (2000), *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia: Pre-Textos.

Arendt, H. (2004), *La tradición oculta* [1948 y 2000], Barcelona: Paidós.

Baumann, Z. (1997), *Modernidad y Holocausto*, Madrid: Sequitur.

Benjamin, W. (1914-1915), «Das Leben der Studenten», en *Gesammelte Schriften* II/1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 75-87; trad. cast. de L. Martínez de Velasco en *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Paidós, 1995.

Benjamin, W. (1938), «Zentralpark», en *Gesammelte Schriften* 1/2, Frank-

furt a. M.: Suhrkamp, pp. 655-690; trad. cast. de R. Kay, *Parque Central*, Santiago de Chile: Metales Pesados, 2005.

Benjamin, W. (1942), «Über den Begriff der Geschichte», en *Gesammelte Schriften* 1/2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 691-704; trad. cast. de J. Aguirre en *Discursos interrumpidos* I, Madrid: Taurus, 1973.

Benjamin, W. (1974), «Anmerkungen des Herausgebers», en *Gesammelte Schriften* 1/3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Benjamin, W. (1982), *Das Passagen-Werk*, en *Gesammelte Schriften* 5, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 655-690; trad. cast. de L. Fernández Castañeda y otros, *El libro de los Pasajes*, Tres Cantos: Akal, 2005.

Bertrams, O. (2003), «Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (1818-1924). Zur ersten Konzeption einer 'Wissenschaft des Judentums' und ihrer Bedeutung für die Neubestimmung jüdischer Identität im Kontext autoemanzipatorischer Apologetik», en M. Konkel, A. Pontzen y H. Teißen (eds.), *Die Konstruktion des Jüdischen in Vergangenheit und Gegenwart*, Paderborn: Schöningh, pp. 29-47.

Brumlik, M. (1993), *Jüdische Philosophie - Jüdischer Denker oder Denker des Judentums*, Conferencia pronuncia en el AudiMax de la Universidad de Múnich el 3 de febrero de 1993.

Brumlik, M. (2000), «Aus der Sicht des Bleibenden. Franz Rosenzweigs Philosophie des Christentums», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 415-428.

Buber, M. (1993), *Yo y Tú* [1923], Madrid: Caparrós.

Buber, M. (1996), *Dos modos de fe* [1950], Madrid: Caparrós.

Buber, M. (1997a), *Distancia originaria y relación. Contribuciones a una antropología filosófica* [1951], Barcelona: Riopiedras.

Buber, M. (1997b), *Elementos de lo interhumano*, Barcelona: Riopiedras.

Chalier, C. (2002), *Por una moral más allá del saber. Kant y Lévinas*, Madrid: Caparrós.

Cohen, H. (2004), *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* [1919], Barcelona: Anthropos.

Derrida, J. (2003), «Abraham, l'autre», en J. Cohen y Zagury-Orly (eds.), *Judéités. Questions pour Jacques Derrida*, Paris: Galilée.

Díaz, C. (2004), *El humanismo hebreo de Martin Buber*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.

Diner, D. (ed.) (1988), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a. M.: Fischer.

Fackenheim, E. L. (2002), *La presencia de Dios en la historia*, Salamanca: Sígueme.

Friedländer, Saul (2004), *¿Por qué el Holocausto? Historia de una psicosis colectiva*, Barcelona: Gedisa.

García-Baró, M. (1998), «Introducción a los trabajos finales de Hermann Cohen sobre la filosofía de la religión», en M. Beltrán, J. M.ª Mardones y R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Barcelona: Riopiedras, pp. 107-122.

Goldschmidt, H. L. (1960), *Die Botschaft des Judentums*, en *Werke* 3, ed. de W. Goetschel, Wien: Passagen, 1994.

Goodman-Thau, E. (2005), «Tradition und Säkularisierung im Zeitalter der Kulturkritik», en E. Goodman-Thau y F. Oz-Salzberger (eds.), *Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität*, Berlin/Wien: Philo, pp. 13-39.

Görtz, H.-J. (2002), «Franz Rosenzweig (1886-1929)», en H. Erler y E. L. Ehrlich (eds.), *Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt*, Frankfurt a. M./New York, pp. 190-209.

Grözinger, K. E. (2004), *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik* 1. *Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*, Frankfurt a. M.: Campus.

Grözinger, K. E. (2005), «Gemeinsame Sprache und gemeinsames Denken der religiösen Kulturen im Mittelalter. Anlass zu Hoffnung oder Illusion?», en E. Goodman-Thau y F. Oz-Salzberger (eds.), *Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität*, Berlin/Wien: Philo, pp. 43-52.

Grözinger, K. E. (2006), *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik* 2. *Von der mittelalterlichen Kabbala zum Chassidismus*, Frankfurt a. M.: Campus.

Guttmann, J. (1933), *Die Philosophie des Judentums*, München: Ernst Reinhardt (reimpr. Wiesbaden: Fourier, 1985).

Jage-Bowler, K. (2002), «Die Texte der Jüdischen Tradition», en H. Erler y E. L. Ehrlich (eds.), *Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt*, Frankfurt a. M./New York, pp. 32-51.

Karady, V. (2000), *Los judíos en la Modernidad europea. Experiencia de violencia y utopía*, Madrid: Siglo XXI.

Kühne, G. (2005), «Wandlungen jüdischer Identität im 20. Jahrhundert», en E. Goodman-Thau y F. Oz-Salzberger (eds.), *Das jüdische Erbe Europas. Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität*, Berlin/Wien: Philo, pp. 203-215.

Lévinas, E. (1976), *Difficile liberté*, Paris: Albin Michel; trad. cast. de J. Haidar, *Difícil libertad*, Madrid: Caparrós, 2004.

Lévinas, E. (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [1961], Salamanca: Sígueme.

Lévinas, E. (1982), *Ética e infinito* [1982], Madrid: Visor.

Lévinas, E. (1987), *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* [1974], Salamanca: Sígueme.

Lévinas, E. (1991), *Le temps et l'autre*, PUF, Paris; trad. cast. de J. L. Pardo, Barcelona: Paidós, 1993.

Levy, Z. (2000), «Tradition, Erbschaft und Hermeneutik», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 488-507.

Mate, R. (1997), *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona: Anthropos.

Mate, R. (1999), *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Madrid: Akal.
Mate, R. (2003a), *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid: Trotta.
Mate, R. (2003b), «El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig», en J. Jiménez Lozano y otros, *Religión y tolerancia. En torno a* Natán el sabio *de E. Lessing*, Barcelona: Anthropos, pp. 15-39.
Mate, R. (2006), *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid: Trotta.
Mendelssohn, M. (1991), *Jerusalem o acerca del poder religioso y judaísmo* [1783], Barcelona: Anthropos.
Meyer, Th. (2001), «Standortbestimmungen. Zum Problem einer 'jüdischen Philosophie'»: *Widerspruch* 37 (*Jüdisches Denken - Jüdische Philosophie*), pp. 26-41.
Peñalver, P. (2000), *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid: Caparrós.
Rosenzweig, F. (1998), *La estrella de la redención* [1921], Salamanca: Sígueme.
Roth, L. (1999), *Is there a Jewish Philosophy? Rethinking Fundamentals*, London/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization.
Samuelson, N. M. (1995), *Moderne jüdische Philosophie. Eine Einführung*, Reinbeck: Rowohlt.
Schmid-Noerr, G. (1990), *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt: WBG.
Schmied-Kowarzik, W. (1991), *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg i. Br./München: Karl Alber.
Schmied-Kowarzik, W. (2000), «Franz Rosenzweig - Der Stern der Erlösung», en J. Valentin y S. Wendel (eds.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt: WBG, pp. 32-50.
Serrano del Haro, A. (2001), «Totalitarismo y filosofía»: *Isegoría* 23, pp. 91-116.
Simon, H. y Simon, M. (1984), *Geschichte der jüdischen Philosophie*, Leipzig: Reclam.
Simos, J. (2000), «Argumentatio ad hominem: Kant und Mendelssohn», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 376-399.
Stegmaier, W. (2000), «Philosophie und Judentum nach Emmanuel Lévinas», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 429-460.
Tafalla, M. (2003), *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona: Herder.
Thom, M. (2002), «Moses Mendelssohn (1729-1786)», en H. Erler y E. L. Ehrlich (eds.), *Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt*, Frankfurt a. M./New York, pp. 76-105.

Traverso, E. (2001), *La historia desgarrada: ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona: Herder.

Traverso, E. (2005), *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la «simbiosis judío-alemana»* [1992], Valencia: Pre-Textos.

Wiehl, R. (2000), «Das Prinzip des Ursprungs in Hermann Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 403-414.

Willi, Th. (2000), «Die Tora zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 43-61.

Yovel, Y. (2000), «Mendelssohns Projekt: Vier Herausforderungen», en W. Stegmaier (ed.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 331-350.

Zamora, J. A. (2004), *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid: Trotta.

Zank, M. (1999), *Einige Vorüberlegungen zur jüdischen Philosophie am Ende des 20. Jahrhunderts*, Esquema de una Lección Inaugural como profesor invitado en la Martin Buber Stiftung für jüdische Religionsphilosophie, Johann Wolfgang Goethe Universität, Frankfurt a. M., 3. Mai 1999: http://www.bu.edu/mzank/Michael_Zank/JuedischePhil.htm.

EL MISTICISMO JUDEO-CABALISTA

Esther Cohen

El misticismo judío surge sólo cuando la religión ha alcanzado su expresión clásica, es decir, podemos hablar de misticismo en el momento en que, a partir de la desaparición del profetismo, el hombre adquiere una conciencia del abismo que lo separa de Dios. Sólo así, en estas circunstancias, el hombre se permite una relación, más concretamente, un conocimiento de la divinidad a través de la experiencia. Ciertamente, el misticismo no pasa por alto este abismo sino justamente es éste el que le permite configurar formas de acercamiento a la divinidad. Al no haber ya profetas ni ningún tipo de intermediario entre Dios y el hombre, éste busca la forma de acercarse a él a través de la meditación pero también y, sobre todo, a través de la interpretación de las Escrituras. Si hay algo que caracteriza, de manera particular, a la mística judía es justamente esta relación con la Escritura. Ya el filósofo lituano Emmanuel Lévinas sugería en un ensayo la idea de que en el judaísmo se trata de amar a la Torá más que a Dios. Y en este sentido, la reflexión nos dice mucho de la relación que establece el místico con la Biblia.

Desde esta perspectiva, el misticismo judío se caracterizará, de manera particular, por su relación intensa con el lenguaje, concretamente, el hebreo, lengua sagrada que, en términos de Walter Benjamin, es más que un puro medio de comunicación. Dios escribe la Torá (Pentateuco) no *a través* del lenguaje sino *en* el lenguaje. Como escribe Gershom Scholem, «según los cabalistas [místicos], el lenguaje en su forma más pura, es decir, el hebreo, refleja la naturaleza espiritual básica del mundo; dicho de otro modo, el lenguaje tiene un valor místico. La palabra llega a Dios porque proviene de Dios» (Scholem, 1996: 27). Es así como el misticismo judío girará

alrededor de la lengua para alcanzar formas extáticas de experiencia divina.

Para el mayor historiador de la mística judía, Gershom Scholem, el misticismo judío se inserta inexorablemente en la historia. No puede hablarse de un misticismo en términos generales sino que habrá que distinguir las diferentes etapas por las que éste ha discurrido a lo largo de la historia. Moshe Idel, reconocido estudioso de la mística judía, se ha opuesto en tiempos recientes a la idea scholemiana de la relación de la cábala con la historia. Para él, si bien es cierto que existen varios tipos de misticismo, éste no puede distinguirse a partir de su lugar en la historia. Ya veremos más adelante de qué manera Moshe Idel se opone al esquema de Scholem, pero por lo pronto veamos la forma en que este último clasifica los diversos tipos de misticismo.

Scholem propone la siguiente clasificación: 1. *Merkabah* y gnosticismo judío (siglos I a.e.c.-siglo X); 2. hasidismo medieval alemán (1150-siglo XVI); 3. cábala española (1200-1500); 4. cábala palestina (*Safed*) (1500-1650); 5. movimiento sabatiano (1665-1800); 6. hasidismo de Europa oriental (a partir de 1750).

I. *MERKABAH* Y GNOSTICISMO JUDÍO

La primera fase de la mística judía es la más extensa ya que va desde el siglo I a.e.c. hasta el X e.c. La cuna de este movimiento es Palestina y la particular característica de este tipo de mística era la visión de Ezequiel del trono divino. *Merkabah* significa trono y es la manifestación de éste a los ojos del místico, el lugar central de su proceso de meditación. Así, los místicos del trono podían llegar al éxtasis aunque, como plantea Scholem, no llegaba a darse lo que se conoce como *unio mystica*. Aquí también encontramos una opinión divergente en el estudio que realiza el profesor Idel. Para él, este concepto, negado reiteradamente por Scholem, en el ámbito del misticismo judaico, es un dato que habría que poner en cuestión a partir de los últimos hallazgos de manuscritos que expresan de manera definitiva que la unión mística no sólo se daba entre los místicos del trono sino, como se verá más adelante, en la mística teosófica del siglo XIII (cf. Idel, 1988a). No hay que olvidar que Gershom Scholem ha sido durante décadas la autoridad máxima en el ámbito de la mística judía, ya que fue él quien por primera vez realizó una clasificación de una infinidad de manuscritos cabalísticos no estudiados con anterioridad. Sin embargo, habría que recor-

dar que, a partir de la muerte de Scholem en 1982, los estudiosos de esta disciplina creada por él en la universidad de Jerusalén han continuado su trabajo, descubriendo así nuevas vetas del pensamiento místico. Entre ellos encontramos a Moshe Idel, Yehudah Lieves, Joseph Dan, Elliot Wolfson, etc. De ahí que, a pesar de que, en principio, se sigan los lineamientos de Scholem, sea necesario apuntar a las más recientes investigaciones.

Si bien la práctica de la *Merkabah* o del trono determinó una época importante dentro de la mística judía y, de hecho, algunas de las obras más representativas de esta época se conservan hasta el día de hoy, es necesario referirnos a un texto escrito que marcó de manera definitiva el proceso general del misticismo judío. Se trata del *Sefer Yetzirah* (*Libro de la Formación*), de escritura anónima y que se calcula escrito en el siglo III e.c. En éste se desarrolla por primera vez, de manera clara y contundente, la idea de la creación como un acto lingüístico, idea que más adelante ampliarán sus seguidores, especialmente, Moisés de León, en el *Zohar*. Nada más claro que el fragmento inicial del *Sefer Yetsirah*:

> Con 32 vías maravillosas de sabiduría, Yahvé, Dios de los ejércitos, Señor viviente y Rey del universo, Dios omnipotente y misericordioso, clemente y excelso, y que reside en lo alto y cuyo Nombre es sagrado, grabó y creó su mundo [...].
>
> Con diez *Sefirot* y veintidós letras fundamentales las grabó, las plasmó, las combinó, las sopesó, las permutó y formó con ellas todo lo creado y todo aquello que ha de formarse en el futuro (*Sefer Yatsirah*, 1981: 19-29).

El *Sefer Yetzirah* sintetiza en este breve parágrafo el pensamiento místico cabalista acerca de la creación. Las diez *sefirot* o emanaciones divinas y las veintidós letras del alfabeto hebreo que se plasman, combinan, sopesan y permutan para formar y dar lugar a lo creado: he aquí el punto de partida de toda la especulación mística judía. El hombre y su mundo no son sino *efectos* de lenguaje y, más concretamente, *efectos* de escritura. He aquí la originalidad del pensamiento místico: el mundo no es un efecto del *lógos* sino el efecto de un acto de escritura divina; en otras palabras, el universo *se escribe*. No cabe duda, a pesar de que se desconozca con precisión el lugar y la fecha de composición, de que el *Sefer Yetzirah* está empapado de las fuentes talmúdicas tanto de Babilonia como de Palestina. Al crear grabando y plasmando, el *Sefer Yetzirah* propone romper con el tabú de la imagen que, de alguna manera, parecería suspenderse para dar cabida a una historia y una cultura

sin fronteras: la letra, una de las pocas imágenes permitidas, será la figura que inscriba este producto cultural en el universo amplio del discurso llamado «lo medieval». Lo visual en la Escritura adquiere para estos místicos un nuevo estatuto; la configuración de la letra se convierte en una unidad significante, portadora de sentido: única huella del rostro divino que es posible adorar. De ahí que el misticismo haga de esta imagen el objeto central de culto y, al mismo tiempo, el centro de su teoría. La letra adquiere, en su nivel más profundo y misterioso, su máximo carácter simbólico: será número, icono, lugar, ropaje y rostro divinos.

Antes de pasar a la periodización de Scholem, habría que hacer referencia a un texto con el que se inaugura toda una etapa de suma importancia en la historia del misticismo hebreo. Se trata del texto *Bahir*, editado en Provenza en el siglo XII, con el que se inicia la llamada mística cabalista. Con este breve texto da comienzo el cabalismo medieval que llegará a su cúspide con la escritura del *Zohar* en el siglo XIII. Es ahí donde Scholem marca el momento inicial de lo que conocemos como cabalismo. Se trata de un documento breve de teología cabalística que se compone básicamente de compilaciones y selecciones de textos mucho más antiguos que llegaron a Europa, provenientes de Oriente junto con otros escritos de la escuela de la *Merkabah*. Esta obra se caracteriza por ser, junto con el *Sefer Yetzirah*, uno de los textos más breves de la historia mística; incluso la más completa de las versiones no sobrepasa las 1.600 palabras. El libro es una especie de *Midrash* (interpretación) en la connotación estricta de la palabra: una antología de varias postulaciones, la mayoría breves, atribuidas a diferentes *tanaim* y *amoraim*. Su contenido se basa, de manera específica, en ideas y tradiciones sobre varios aspectos transmitidos en forma de explicaciones de versículos bíblicos, pequeñas discusiones entre diferentes hablantes o afirmaciones carentes de apoyo escriturístico. Aparecen además comentarios sobre el significado místico de ciertos versículos, sobre las formas de algunas letras del alfabeto, sobre algunas referencias al *Sefer Yetsirah* y/o sobre los nombres sagrados y su uso en la magia.

II. HASIDISMO MEDIEVAL ALEMÁN

El segundo estado del que habla Scholem, el hasidismo de la Alemania oriental, que va desde 1150 hasta 1250, no tiene nada que ver con el hasidismo posterior que invadió Polonia y gran parte

de la Europa del este. El centro de la práctica hasídica es el nuevo concepto del devoto, es decir, el *hasid*, en tanto que ideal religioso. Dentro de la tradición judía, este movimiento resulta, de alguna manera, fuera de lugar ya que el verdadero *hasid* se caracteriza por la renuncia ascética de las cosas de este mundo, por una absoluta serenidad mental, y por un altruismo basado en principios y llevado al extremo. Como escribe Scholem, «hasta este momento, la penitencia no había tenido una importancia esencial para los místicos, pero entonces se convirtió en la realidad fundamental de su existencia» (Scholem, 1996: 94). Casi de manera paralela a la poesía amorosa de los místicos cristianos de la época, la relación del místico con Dios se describe en términos de pasión erótica, descripción que, como veremos, invade todo el pensamiento cabalístico posterior. Sólo por citar un ejemplo, podríamos decir que estos hasídicos se sentaban en la nieve o en el hielo durante una hora al día en invierno o exponían su cuerpo a las hormigas o abejas en el verano. Estas prácticas penitenciales tienen, ciertamente, poco que ver con la penitencia espiritual planteada en el Talmud.

III. CÁBALA ESPAÑOLA

Llegamos así a la tercera fase de la periodización scholemiana, es decir, el momento de oro de la mística o cábala española que va del 1200 al 1500. En este momento resulta importante establecer la diferencia entre dos tipos de cábala. Por un lado, está la cábala teosófica-teológica y, por otro, la cábala extática. Ambas surgirán y se practicarán en el mismo momento de la historia, aunque en lugares diferentes. No se podría hablar de más alto valor de una o de otra, pero es necesario decir que los siglos XV y XVI vieron el mayor número de escritos cabalísticos jamás escritos en la historia. Además, se escribió un libro que se convirtió a lo largo de los siglos y hasta la fecha en un libro canónico tan importante como la Biblia y el Talmud: el *Zohar* o *Libro del esplendor*.

Este libro, que durante siglos causó una gran confusión por su carácter pseudoepigráfico, fue escrito a fines del siglo XIII en España, concretamente en Cataluña, por Moisés de León, y pertenece a la corriente de la cábala teosófico-teológica, es decir, aquella que se interesa por la experiencia divina a través del sentido de las Escrituras. Durante siglos se pensó que se trataba de un texto escrito durante la época de Moisés por el rabino Simón Bar Yohai. A principios del siglo pasado se llegó a la conclusión de que el texto

pertenecía a la época medieval y, a partir de los estudios minuciosos de Gershom Scholem, así como de sus seguidores en la actualidad, se ha llegado a reconocer, de manera oficial, que la autoría de este texto pertenece, en su mayor parte, a Moisés de León, y que algunos de los fragmentos fueron escritos por otros cabalistas de la época. Se cuenta que, cuando se le preguntó al autor por qué había escrito este texto de manera pseudoepigráfica, Moisés de León comentó que, si no fuera porque el *Zohar* era un libro atribuido al gran rabino Simón Bar Yohai, nadie lo habría leído.

La creación, lo dice desde un primer momento el *Libro del esplendor* o *Zohar*, recuperando el discurso bíblico de la creación en su sentido más preciso, es un acto lingüístico, un ejercicio del lenguaje mediante el cual Dios, al narrarse a sí mismo a través de la historia de la construcción de un nuevo universo, construye al hombre y su mundo a partir de la facultad y el ejercicio pleno de sus capacidades lingüísticas; de manera más concreta, a través de la escritura de la lengua hebrea y, más específicamente, a través de las letras que sirven de columnas y pilares de su pensamiento y de su deseo. Al ser la lengua hebrea una lengua consonántica, las consonantes se convierten en verdaderos y efectivos materiales para la creación; letras, no *a través* sino *en* las que este universo, complejo y sencillo a la vez, está contenido. La letra hebrea se convierte así en el personaje central cuyo curso adquiere la forma de una construcción lingüística, de una arquitectura basada en figuras consonánticas que modelan y dan cuerpo al mundo y a las cosas, al hombre y a su ambiente. Crear, entonces, para la mística del *Zohar*, es colocar letra tras letra, combinarlas y permutarlas para hacer surgir de este movimiento interminable una fuente continua de vida. Nombrar, se sabe desde la tradición bíblica, es ya crear, y así es como lo entiende el misticismo cabalista del *Zohar*. Existe una relación de simultaneidad entre el nombre y la cosa, entre la palabra y el mundo, entre la interpretación y la acción. He aquí la premisa básica y el punto de partida de toda lectura de la Biblia y sus comentarios que no hacen sino renovar, a través del ejercicio pleno de sus capacidades lingüísticas e interpretativas, el acto primigenio de la creación. De esta manera clara y contundente queda expuesta la teoría cabalística de la creación: la letra *bet*, con la que da inicio el *Génesis* no es un hecho puramente casual sino, muy por el contrario, la razón más secreta de una construcción que se ve a sí misma como volcamiento del ser y la forma más íntima de cada una de las letras del alfabeto hebreo, cuya responsabilidad en el proceso creativo reposa tanto en su configuración icónica, como

en su valor numérico y su sorprendente capacidad de permutación y combinación. Gracias a la ausencia de vocales en la escritura hebrea, ésta adquiere una enorme riqueza semántica y, de hecho, logra proyectar un abanico de posibilidades de sentido a partir de una mínima variación vocálica.

Cábala significa «tradición»; *Zohar*, «esplendor». Al lado de la Biblia y el Talmud, el *Zohar* forma parte de los tres libros más importantes y sagrados de la cultura judía. Su carácter místico ha hecho de él un libro de limitado acceso y, hasta la fecha, se dice que, para el fiel de la tradición hebrea, estudiar la simbología y los misterios de la cábala resulta, más que incómodo, peligroso. Se dice, incluso, que es un texto que no debe ser leído por alguien que no ha llegado a los cuarenta años de edad. Y aunque resulte un tanto absurdo este temor, una vez que se ha penetrado en el complejo mundo de la cábala del *Zohar*, se encuentra definitivamente una explicación más que justificada, de manera particular, si se considera el terreno teológico en el cual se plantean algunos de los temas centrales de la mística cabalista. Penetrar en este universo es partir de la interpretación para ir más allá de ella; el *Zohar* ofrece al lector toda una cosmovisión, con frecuencia más cercana a la Modernidad que a la propia Edad Media, que fascina no sólo por su imaginación sino por su atrevimiento, complejidad e inteligencia con los que resuelve problemas ancestrales de la teología en términos poco comunes para la época y el campo de pensamiento. De principio, se atreve a plantear el problema que tanto preocupa a la religión y a sus defensores: el *Zohar* es único en la forma de plantear y, sobre todo, de responder a la pregunta: ¿dónde está el mal?

> No hay más luz que la que proviene de la oscuridad [...] y no existe culto al Santo, bendito sea, sino el que viene de la oscuridad, y no existe el bien sino el que proviene del mal [...], pues el bien surgió del mal, y de la misericordia, el juicio divino (*Zohar*, 1994: 164; *Zohar*, 1984: II, 183b-184a).

Con estas palabras, claras y transparentes, el *Zohar* se enfrenta, de manera abierta, a la existencia explícita y justificada del mal. Un mal, al que responde, no dentro de los márgenes del dualismo gnóstico (un Dios todo bondad que se enfrenta a otro de su misma capacidad, pero que se construye como su opuesto), sino construyendo la imagen atrevida de un Dios mucho más complejo. Al crear, Dios imprime en el mundo y en los hombres esta doble inclinación que, aunque opuesta, no resulta en absoluto contradic-

toria, ya que se trata de dos caras de una misma figura. La sobrevivencia del universo no se debe entonces al triunfo de uno sobre la otra sino a la justa tensión y al justo balance de los opuestos. En esta idea de un Dios que se constituye y que construye al hombre a partir de la tensión entre el bien y el mal, podría decirse, se concentra la característica más insólita e inédita, al menos en el campo de la teología hebrea, de la cábala del *Zohar* y, al mismo tiempo, la más sugerentemente peligrosa.

Nada más lejos de la concepción tradicional del Dios todopoderoso y todo bondad y misericordia que el diseño cabalístico con que el *Zohar* ilustra el despliegue de los atributos o emanaciones (*sefirot*) divinas, a través de las cuales él, con su energía e imaginación creadoras, da vida a un universo. Se trata, de hecho, de un diseño proyectado a partir de ese texto breve al que hicimos referencia anteriormente: el *Sefer Yetzirah*, donde el proceso creador y, con él, la identidad de Dios, quedan expuestos en una fórmula clara y precisa. El mundo no es uno ni acabado, la energía divina con la que Dios construyó el primer esbozo del universo es una energía en permanente estado de creación, una fuerza creadora que hace del mundo un universo en permanente movimiento. Letras y *sefirot* en movimiento hacen del universo cabalista un cosmos en perpetua mutación, lo cual hace posible, a su vez, la constante intervención del hombre a través de la lectura y de la interpretación en el curso del tiempo, de su propia historia. Para el lector del *Zohar*, las letras adquieren un valor simbólico específico, son signos en los que se puede reconocer una forma, un diseño, un valor numérico o un valor «posicional».

Con el despliegue de sus diez atributos y las consonantes del alfabeto hebreo, Dios abre paso a la creación que no deja de construirse; y entender la dinámica de la permanente interrelación entre las letras y las *sefirot* es comprender la energía que participa en el universo que va construyéndose. El esquema sefirótico se representa en el *Zohar* de diversas maneras: puede ser un árbol con sus diez ramificaciones o un cuerpo humano cuyos miembros y articulaciones remiten a cada una de las diez emanaciones divinas y cuyo simbolismo está asignado por la relación entre cuerpo y atributo espiritual. El cuerpo humano como esquema de las emanaciones sefiróticas apunta de manera clara a la simetría entre la corporalidad del hombre y la espiritualidad de Dios. Si a cada atributo o *sefirah* divina corresponde una parte del cuerpo humano, es porque existe en el hombre, de hecho, un estado de armonía con las cualidades y atributos divinos. Somos, quizá, su espejo corporal

en el mundo terrestre, sin dejar de ser, al mismo tiempo, el reflejo espiritual en el mundo celeste.

De manera esquemática, se podrían enumerar las diez *sefirot* divinas, apuntando en cada caso a su correspondiente equivalencia simbólica principal, que se enriquece en los diversos contextos: 1. *Keter*: la corona suprema de Dios; 2. *Jojmah*: la sabiduría o idea primordial de Dios; 3. *Binah*: la inteligencia divina; 4. *Jesed*: el amor o la misericordia de Dios; 5. *Gevurah* o *Din*: la fuerza de Dios que se manifiesta principalmente en la fuerza de juicio y castigo; 6. *Tiferet*: belleza o *Rajamin*: la compasión de Dios; 7. *Netzah*: la paciencia infinita de Dios; 8. *Jod*: la majestad de Dios; 9. *Yesod*: la base de todas las fuerzas activas de Dios; 10. *Maljut*: el reinado de Dios, descrito generalemente como la comunidad de Israel o la *Shejinah*.

Para la cábala del *Zohar*, la divinidad es un ser andrógino, por lo cual esa doble cualidad de género debe estar presente en el esquema corpóreo-espiritual que lo representa y, de alguna manera, lo define. De ahí, entonces, que de las diez *sefirot* que constituyen su más íntimo ser, la mitad corresponda a su naturaleza femenina y la otra mitad a su naturaleza masculina. El misticismo del *Zohar* no puede concebir a un Dios ajeno al pecado, a la transgresión operada por el hombre, al tratar de igualarse a su progenitor; la Caída y, por tanto, el exilio del Paraíso, de la Tierra y del Templo, si quieren dibujar la estructura básica del Dios creador del universo, no pueden permanecer distantes de su constitución. De ahí, también, que el exilio terrestre se manifieste simétricamente en el diseño mismo del esquema sefirótico de la divinidad, una divinidad escindida, exiliada de sí misma en el interior mismo de su estructura más íntima. De *Keter* a *Maljut*, de la corona suprema de Dios, el atributo masculino más sagrado por ocupar el lugar más lejano del alcance del hombre, a la comunidad de Israel o esposa de Dios hay un abismo: ocho atributos separan al esposo *Keter* de su consorte, la *Shejinah*.

La complejidad del Dios cabalístico no radica sólo en su doble cualidad de masculino y femenino ni en su capacidad autogeneradora, sino en la dual impronta moral con la que lo divino se manifiesta al hombre: de la misma manera en que Dios participa de los dos sexos, lo divino se conforma de dos caras absolutamente contrapuestas aunque, precisamente por ello, complementarias. El bien y el mal lo constituyen en su estructura más íntima, son su rostro más fiel. Y dentro de esta doble estructura, los atributos colocados del lado derecho del árbol sefirótico apuntan a su bondad y a su misericordia, mientras que aquellos que ocupan un lugar en el lado izquierdo remiten de inmediato a su rigor y a su castigo, a su

mano dura. En este tablero de atributos o *sefirot*, que no son sino zafiros que brillan e iluminan el esplendor divino, el lado derecho corresponderá a sus cualidades masculinas y, por ende, bondadosas, mientras que el lado izquierdo responderá a su ser femenino y, en consecuencia, a su inclinación al mal. Así quedaría compuesto el «cuerpo» sefirótico del Dios todopoderoso, Todo bondad, pero ciertamente también, todo rigor y todo mal. De esta manera, *Keter* y *Maljut*, colocadas en los extremos superior e inferior del árbol, apuntan a la separación de lo masculino y lo femenino pero, a su vez, esa oposición vertical se ve reproducida en el plano horizontal. Entre el bien masculino que se ubica del lado derecho y el mal femenino que aparece del lado izquierdo gira el mundo y la identidad de su Dios, de sus hombres y de sus acciones.

Es la tensión entre los extremos la que conduce al equilibrio, la que hace del universo un cosmos ordenado y en movimiento. La lectura de la Torá como eje fundamental de la moral y como palanca que pone en acción el flujo de la historia, ocupa ciertamente un lugar de primera importancia. A Dios se llega a través de su *sefirot*: se parte en escala ascendente de *Maljut* a *Keter*, lo cual implica que el pasaje obligado hacia la corona del rey supremo se da necesariamente atravesando su cualidad femenina, es decir, su íntima inclinación al mal, recorrido que hace del conocimiento místico, como apunta Gershom Scholem, un conocimiento marcado de manera definitiva por un impulso erótico. En relación con este aspecto, resulta interesante el reciente libro, publicado por Moshe Idel, sobre el erotismo en la cábala: *Kabbalah and Eros* (2005). En él, el estudioso se dedica a rastrear el elemento erótico desde las fuentes bíblica y rabínica, llegando a la conclusión de que la polaridad sexual se convierte en un principio cósmico. Por ejemplo, al referirse al hasidismo alemán, Idel escribe: «Los actos de besarse y abrazarse reflejan un encuentro erótico que tiene lugar en lo alto entre Dios y la entidad suprema que representa Israel» (Idel, 2005: 38). Al mismo tiempo es interesante observar de qué manera Idel hace uso de la filología hebrea para referirse a la relación que se establece entre la magia o la teurgia y la sexualidad. «Permítanme comenzar con una observación filológica: un término hebreo central que designa operaciones mágicas, *shimmush*, también significa copulación» (*Ibid.*: 43). Esta referencia resulta de especial interés ya que toda la cábala a partir del siglo XII utilizará una serie infinita de alusiones eróticas para hablar de la relación entre la parte masculina y la parte femenina de Dios. Como termina Idel uno de sus capítulos:

> Después de la actitud negativa hacia la deidad femenina que se encuentra en la Biblia hebrea, y después del ascenso gradual de la fuerza femenina como una contraparte no-divina de Dios en otras literaturas hebreas, al principio del siglo XII hubo un esfuerzo por integrar las figuras femeninas como parte del ámbito divino (*Ibid*.: 52).

De esta manera, el *eros* en la cábala pasa de ser una maldición para convertirse en una bendición.

Resulta de fundamental importancia recoger esta idea del erotismo en la cábala ya que representa uno de los aspectos más originales dentro del misticismo judío medieval. Si bien es cierto que tanto dentro de la mística cristiana como islámica encontramos referencias de carácter erótico, éstas no tienen la «corporeidad» con la que se manifiesta en el ámbito del misticismo judío. Ahora bien, a pesar de que dentro de la tradición judía, tanto el erotismo como la sexualidad no han sido considerados como un tabú, el cabalismo exalta de manera particular esta dimensión humana. Sin embargo, y retomando algo de lo que se dijo antes sobre la androginia original divina y el problema del mal, habría que reconocer que la relación con el erotismo y la sexualidad en la cábala es ciertamente compleja, ya que el acceso a la divinidad se da en todos los casos a través de la última *sefirah*, es decir, *Maljut*, que representa tanto la parte femenina de Dios como la parte negativa, a saber, la parte del mal. Es así como Moshe Idel se refiere a una dualidad en la figura misma de *Maljut*. En este punto es necesario hacer alusión a la figura de Lilit, la madre primera cuya historia es relatada en la cábala de la siguiente manera. Lilit, primera mujer de Adán, construida de tierra al igual que su consorte y de una belleza extraordinaria, exige la posición superior en la cópula. Adán se niega, aludiendo a su carácter femenino inferior. Lilit, no dispuesta a someterse a la autoridad de Adán, habiendo sido creada igual que él, pronuncia el nombre divino y se aleja volando para reunirse con Samael. A la súplica de Adán, Dios envía a sus ángeles a traer de vuelta a Lilit, pero ella misma confirma que su regreso es imposible ya que ha copulado con el Ángel Caído. De ahí que Lilit, al conocer el nombre divino, tenga el poder sobre los niños varones hasta el día de su circuncisión y sobre las niñas recién nacidas hasta los veinte días. Además, con ese carácter poderoso que Dios le otorgó, Lilit puede utilizar el semen humano derramado «improductivamente» para engendrar demonios.

Esta descripción de la primera mujer de Adán ocupa un lugar fundamental tanto en la cábala del *Zohar* como en la cábala

posterior. Es así, entonces, como nos encontramos con una figura femenina escindida. Podría decirse que, hasta cierto punto, Lilit es la parte negativa de Eva. Y en esta dualidad se juega todo el erotismo cabalístico. No obstante la orientación masculina de la cábala, habría que resaltar la especial consideración que ésta tiene con respecto a lo femenino. Si bien es cierto que lo femenino es el auténtico vínculo con lo divino, y que representa el mal, la cábala da un lugar de suma importancia al placer que necesariamente el hombre debe dar a la mujer. En la *Epístola de la santidad*, escrita alrededor de 1290-1310, texto cabalístico que circulaba abiertamente en los hogares de todos los fieles, se escribe:

> Debes, en principio, atraerla con palabras que capturen su corazón y que apacigüen su alma, que la hagan sentirse feliz, a fin de ligar tu espíritu a su espíritu y tu intención a su intención; debes pronunciar palabras que por una parte la lleven al deseo, al abrazo, al amor, al consentimiento, a la voluptuosidad y, por otra parte, la inciten al temor de Dios y al fervor y al pudor (*Lettre*, 1986: 253-254).

Hay en esta mística, ciertamente abierta y sin ambages, una clara defensa del deseo. Se reconoce, sin duda alguna, la exaltación de los placeres del cuerpo, una mística heredera de una tradición que no ha vivido la represión de la carne, es más, puede verse en la mística medieval el punto más álgido de este entusiasmo. Sin embargo, no habría que olvidar que la auténtica exaltación del deseo y del cuerpo no está representada por Eva sino justamente por Lilit. Lilit, al dar la espalda al paraíso, crea un espacio para una sexualidad abierta, propiciada por el mismo Dios, pero que pretende ser controlada por él y, desde abajo, por su representante, Adán. Si la inversión de posturas en la cópula puso en crisis la relación ideal y perfecta de un primer ensayo de erotismo igualitario, la cábala medieval y, concretamente, la *Epístola*, recogen este espíritu inicial pero, temiendo el dramático desenlace de Lilit, lo ubican dentro de los márgenes de un justo equilibrio, vinculado más con la tradición griega. La sexualidad no es, para la mística judía, ese reino de la animalidad o de la irracionalidad del que huye Maimónides. El místico recupera la dimensión humana de la relación sexual, porque rezar amando es conversar, comunicarse con Dios o con el otro. Los animales se acoplan, los hombres, al amar, conversan. De ahí también, quizás, el valor sublime que la cábala da al beso, al contacto boca a boca, a ese espacio de donde surge el aliento, pero también el lenguaje. En este sentido es interesante contraponer la

visión cristiana de Pablo que ve en el cuerpo el morir de Jesús más que la vida por venir. «Os exhorto, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como una víctima viva, santa, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual» (*Romanos* 12, 1).

Al hablar de la clasificación de la cábala española, nos referimos, por un lado, a la cábala teosófico-teúrgica a la que pertenece el *Zohar*, pero hablamos a su vez de la cábala extática cuyo mayor representante fue Abraham Abulafia (1240-después de 1292). Si la cábala teosófica intentaba acercarse a Dios a través de la interpretación de los textos sagrados, es decir, a través de su sentido, para la «cábala de los Nombres», como se le llama a la cábala de Abulafia, el sentido era lo menos importante. Se trataba básicamente de llegar a Dios a través de lo que Abulafia llamó *Hojmat Ha Tzeruf*, o sea, la combinación de las letras. Abulafia fue un viajero incansable que llegó incluso a tratar de convencer al papa Nicolás III de convertirse al judaísmo. Viajó por Italia varios años y vivió en Sicilia la mayor parte del tiempo. De ahí la influencia que tuvieron sus escritos en la cábala cristiana del Renacimiento italiano. Según Abulafia, el método para llegar al éxtasis era la combinación y permutación de las letras sin sentido alguno. Esto, por supuesto, hacía peligrar el carácter esotérico del cabalismo español medieval. Sin embargo, fueron muchos sus adeptos, y su influencia en la cábala posterior así como en el pensamiento de las ideas está aún por estudiarse. En este sentido, la obra de Moshe Idel *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* (1988c) ha sido un aporte importante al pensamiento de este cabalista. Abulafia consideraba que el éxtasis tenía que ir acompañado de todo un ritual: a medianoche, vestidos de blanco, varias velas encendidas, papel y una pluma en la mano para combinar y permutar. Este ritual asemeja, según este místico, a la música. Como escribe Abulafia:

> Habéis de saber que el método del *Tzeruf* puede compararse con la música, pues el oído percibe los sonidos, y los sonidos se combinan según la naturaleza de la melodía y del instrumento empleado [...] y esto también es aplicable a la combinación de letras (Scholem, 1996: 117).

Como escribe Scholem, «sus propósitos proféticos y quizás también mesiánicos levantaron una gran oposición tanto en España como en Italia, pero sus libros fueron leídos ampliamente desde finales del siglo XIII» (Scholem, 1996: 54). Abulafia escribió veinti-

séis libros proféticos de los cuales sólo uno ha sobrevivido: el *Sefer Ha-Ot*. Una de las características que hacen de la cábala extática una mística diferente a la teosófica es que ésta fue escrita por cabalistas itinerantes y cuyo ritual se realizaba, contrariamente a toda la tradición judía, no en comunidad sino justamente en el aislamiento total. De acuerdo con la *Mishnah*, «aquel que pronuncia el Nombre con sus letras no tomará parte en el mundo por venir». Abulafia sostiene exactamente lo contrario; que la única manera de alcanzar el mundo por venir es precisamente y de manera única pronunciando el Nombre inefable. Como escribe Moshe Idel: «El sistema de Abulafia está basado en el llevar a cabo un acto, la recitación del Nombre sagrado, lo que constituye una transgresión halájica (ley) definitiva» (Idel, 1988c: 41).

Además, aquel carácter itinerante los hacía vagar sin ningún sistema de autoridad por un largo periodo. Por consiguiente, podemos decir que los dos tipos de cábala difieren entre ellos de manera radical. Ambas, sin embargo, tuvieron una gran influencia en lo que fue el Renacimiento italiano al grado que el cabalista cristiano Johannes Reuchlin consideró a Abulafia como el pilar de la cábala cristiana.

IV. LA CÁBALA POSTERIOR A LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS DE ESPAÑA: CÁBALA PALESTINA, MOVIMIENTO SABETIANO Y HASIDISMO

Hablar de la cábala posterior a la expulsión de los judíos de España en 1492 es entrar de principio en una fuerte polémica actual. Dentro de la clasificación de Scholem, la cábala de *Safed*, concretamente de Isaac Luria (1534-1572), representa un cambio radical con respecto de la cábala anterior. Se trata, para Scholem, de una cábala explícita del exilio. De acuerdo con él, una catástrofe de tales dimensiones no podía dejar de influir en el pensamiento cabalístico. La vida, en este sentido, se concebía como una existencia en el exilio. La posición radical y severa de Moshe Idel niega esta transformación causada por la historia trágica de los judíos españoles. Para Idel, no existe en toda la cábala posterior a la expulsión de España ninguna referencia explícita a ésta. De ahí que, para él, Scholem haya malinterpretado la historia de la cábala (Idel, 1988a). De cualquier manera, e independientemente de la polémica, lo que sí resulta innovador es la perspectiva de la creación en la cábala de Isaac Luria. Para Luria, la creación no fue un acto de apertura y despliegue hacia fuera donde Dios, como en el *Zohar*, se expresa a

través de sus diez atributos o *sefirot*, sino un proceso interno a Dios mismo. Dios crea al universo y al hombre dentro de sí mismo en tres momentos distintos: *Tzimtzum*, o contracción de Dios; *Shevirat Ha Keilim*, o ruptura de los vasos; *Tikun*, o redención.

El primer momento implica la contracción del aliento divino para poder crear al hombre dentro de sí mismo. En el segundo, Dios, al exhalar y dejar salir toda la fuerza creativa, pierde, de alguna manera, el control total de su poder, y los vasos comunicantes se rompen, esparciéndose así las partículas del mal. El tercer momento es el de la redención que no podrá llegar a realizarse si no es con la ayuda del hombre. En el cumplimiento de cada uno de los 613 preceptos morales, el hombre será capaz no sólo de salvar a la humanidad sino de contribuir a la armonía cósmica y divina. Como escribe Joseph Dan:

> En el drama luriánico, la creación del mundo se da en el tercer acto, mientras que los dos primeros son los que deciden, en gran medida, el carácter y potencialidades de todos los sucesos después de la creación. Los mitos del *Tzimtzum* y de la *Shevirat* son acontecimientos decisivos, mientras que toda la historia de los mundos creados —incluyendo a las *sefirot* divinas— sirve sólo para promover el *Tikun*, llevando por buen camino lo que estuvo mal en los primeros dos actos (Dan, 1986: 90-91).

Así, la máxima cabalística que sostiene que el mundo vaya adquiriendo, a través de la lectura, de la interpretación y de los actos humanos, sus verdaderas dimensiones, se vuelve más cierta que nunca. Desde esta perspectiva, el futuro pero también el presente continuo de la humanidad está en las manos del hombre, porque si los primeros dos actos fueron, hasta cierto punto, actos fallidos, a pesar de su carácter divino, el tercero constituye el verdadero acto de conciencia moral que posibilita el establecimiento absoluto de un orden cósmico. No es casual en esta óptica, que la teoría luriánica haya desembocado en más de un movimiento mesiánico, siendo el símbolo del *Tikun* aquel donde quedaba concentrada toda esperanza de redención de un pueblo y, con ella, la de su Dios. El Edén que conocemos es sólo la fábula de ese paraíso que nunca existió, porque antes de que fuera creado, el hombre, junto con su Dios, eran ya seres caídos en desgracia, seres imperfectos. De ahí que el Edén pertenezca al futuro y no al pasado remoto de la humanidad. Dios es, en este contexto, una especie de *macro-anthropos* que necesita del hombre para llevar a cabo su obra, deja de ser el artífice omnipotente y enérgico de la Biblia, aquel que debe ser

obedecido, para convertirse en un ser generoso, que ha aceptado el dolor del exilio para dar cabida al hombre. Se trata de un Dios ciertamente poderoso —con él empieza todo— que, sin embargo, debe ser auxiliado en su ardua tarea de continuar creando el mundo, incapaz por él mismo, de superar su propia caída. Luria ofrece, a través de esta teoría, la insospechada posibilidad de mantenerse dentro de los límites de un pensamiento religioso, pero reubicando la reacción de los hombres y recontextualizando la potencia divina. Se trata, en buena medida, de una mística donde el Dios genuino y perfecto, más que colocarse en el principio de todas las cosas, parecería encontrarse en el futuro del hombre, como consecuencia, no como anterioridad; Dios como devenir, no como origen.

Un pensamiento tan atrevido, que relativiza la capacidad divina, puede servir de apoyo, a su vez, a un discurso conservador y tradicional, ya que si la salvación del hombre y, por encima de él, la de su Dios, es un efecto del comportamiento humano que involucra no sólo al individuo sino a una colectividad, la acción se vuelve el imperativo ético inmediato e ineludible. Desde esta perspectiva, no debe pensarse en la postura de Luria como una ruptura radical con la tradición anterior sino, en el fondo, como una certificación natural de la moral bíblica, en la medida en la que asume el estado divino como jerárquicamente superior y exige, en este sentido, el deber de la acción como restitución. Si somos imperfectos, diría Luria, es porque Dios es, en cierta medida, imperfecto; somos vulnerables porque él también lo es, y si hemos pecado es porque el pecado forma parte del universo desde el momento mismo de la creación. La conciencia de esta imperfección, de esta incompletud, compleja y rica, es quizás la herencia más aguda que ha dejado el pensamiento cabalístico en general y, particularmente, la teología de Luria. En la cábala luriánica, la acción bíblica adquiere su sentido original y la enriquece al elevarla a su más alta categoría: como destino del hombre en las manos del hombre.

La historia del *sabetaísmo* representa la parte más oscura del pensamiento místico judío. Sabetay Tsebí (1625-1676) se declara, apoyado por el cabalista Nathan de Gaza, el nuevo mesías que ha llegado para restaurar el orden cósmico. Su historia ha sido exhaustivamente tratada por el estudioso Gershom Scholem en una amplísima biografía. En este espacio sólo haremos alusión a ciertas características de su personalidad que lo llevaron a ser considerado el tan anhelado mesías. Sabetay Tsebí fue un hombre físicamente enfermo y cuyo malestar fue con frecuencia caracterizado de para-

noia o de histeria. Sus manías y depresiones tuvieron para Nathan de Gaza una importancia central ya que para él estas aflicciones, a partir de una interpretación cabalística, hacían de él el prototipo de la personalidad del mesías. Su figura fue siempre relacionada con la de Job pero en 1665-1666, fechas clave en la historia del «falso Mesías», Tsebí se hace llamar el nuevo salvador para después renunciar al judaísmo y convertirse al islam. La mayoría de los documentos de este pasaje de la historia de la mística judía fueron destruidos en la medida en que este misticismo anterior y posterior rompía con los principios de la tradición judía.

La última etapa del misticismo judío es el *hasidismo* que no tiene nada que ver con el hasidismo alemán del siglo XII. Como escribe Gershom Scholem:

> Ninguna otra etapa en el desarrollo del misticismo judío ha sido descrita tan amplia y minuciosamente como la última: la del movimiento hasídico. Este hasidismo polaco y ucraniano de los siglos XVIII y XIX [...] fue fundado hacia mediados del siglo VIII por el famoso santo y místico Israel Baal Shem «maestro del santo nombre» que murió en 1760 y que a lo largo de su vida imprimió al movimiento la marca de su personalidad (Scholem, 1996: 264).

Este movimiento dio lugar a un nuevo tipo de líder, el *hasid*, el iluminado, cuya palabra asemeja en mucho a la del profeta. En este movimiento hasídico el cabalismo ya no aparece en su forma teosófica sino que se trata realmente de un cabalismo de carácter extático. Podría decirse que el hasidismo es el misticismo práctico en su más alto nivel, ya que toda su doctrina gira alrededor del concepto de *Debekut* o unión mística. Se cuenta que el hasidismo proponía un diálogo con Dios a través de la experiencia directa pero, en este caso, habría que tener en cuenta las condiciones históricas y sociales en las que este misticismo surgió y se desarrolló. Tanto en Polonia como en Ucrania, los judíos formaban parte de una clase social bastante baja, gente, en su mayoría, sin un conocimiento profundo de las Escrituras, pero con una devoción suficiente como para alcanzar la unión mística de la que hablaron todos los cabalistas que los precedieron. Se decía que si se tocaba a la puerta de Dios y él no respondía, no quedaba otra alternativa más que derrumbarla. En este sentido el relato kafkiano *Ante la ley*, muchas veces relacionado con el misticismo judío, sería justamente todo lo contrario de la propuesta hasídica. El campesino ante la ley habría

debido derrumbar puerta tras puerta y atravesar las antesalas de la ley para poder ser considerado un verdadero *hasid*. El hasidismo hizo del cuerpo el verdadero vínculo con la divinidad: se exaltaron la danza, la comida y el canto, y se cuenta que el Baal Shem empezaba su rezo en una parte de una habitación para terminar retorciéndose en el lado opuesto de la misma.

Hay una historieta que relata Gershom Scholem para dar cuenta de lo que fue el desarrollo del hasidismo que, podemos decir, llega hasta nuestros días. En este relato, Scholem trata de demostrar la decadencia de un gran movimiento, así como la profunda transformación de lo que fue la práctica hasídica. En este caso concreto, podríamos pensar que el relato que hace Scholem del ritual místico da muestra, en términos benjaminianos, de lo que sería el empobrecimiento de la experiencia y, a su vez, del relato mismo. Con este relato, se podría concluir el desarrollo del misticismo a lo largo de siglos de existencia, desde su tradición oral hasta su tradición escrita e interpretativa. Así cuenta Scholem:

> Cuando el Baal Shem tenía ante sí una tarea difícil, solía ir a cierto lugar del bosque, encendía un fuego, meditaba y rezaba, y lo que él había decidido hacer, se llevaba a buen fin. Cuando, una generación más tarde, el Maggid de Meseritz se enfrentaba a la misma tarea, iba al mismo lugar del bosque y decía: «Ya no podemos encender el fuego pero aún podemos decir las plegarias», y aquello que quería se volvía realidad. Nuevamente una generación más tarde, Rabí Moshe Lieib de Sassov tuvo que realizar esta tarea. También fue al bosque y dijo: «Ya no podemos encender el fuego ni conocemos las meditaciones secretas que corresponden a la plegaria, pero sí conocemos el lugar en el bosque en donde todo esto tiene lugar, y ha de ser lo suficiente», y fue suficiente. Pero pasada otra generación, cuando se pidió a Rabí Israel de Rishin que realizara la tarea, se sentó en el sillón dorado en su castillo y dijo: «No podemos encender el fuego, no podemos decir las plegarias, no conocemos el lugar, pero podemos contar la historia acerca de cómo se hizo todo esto». Y —agrega el narrador— la historia que él contó tuvo el mismo efecto que las acciones de los otros tres.

Walter Benjamin, en su texto «El narrador», habla de la pérdida de la experiencia narrativa a partir de la primera guerra mundial. Los hombres —escribía Benjamin— regresaban a sus lugares de origen sin tener nada que contar. Se trataba entonces de una experiencia empobrecida que había llevado al narrador de historias al silencio. La historieta que nos relata Scholem no respondería a esta idea benjaminiana. A pesar de que se desconozcan el lugar en

el bosque, la forma de encender el fuego y las plegarias, quedará siempre el relato que contar, y esto, como dice la misma historieta, tendrá el mismo efecto que las acciones de los otros tres. La memoria, aunque transformada, seguirá viviendo en la experiencia de todo fiel: lo importante seguirá siendo, como querría Benjamin, poder relatar la historia.

BIBLIOGRAFÍA

Biblia de Jerusalén (1975), Bilbao: Desclée de Brouwer.
Cohen, E. ([4]1994), *La palabra inconclusa*, Taurus/UNAM: Madrid/México.
Cohen, E. (1999), *El silencio del nombre*, Barcelona: Anthropos/Fundación Cultural Eduardo Cohen.
Dan, J. (1986), *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Washington: University of Washington Press.
Idel, M. (1988a), *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven/London: Yale University Press; trad. cast. *Cábala: nuevas perspectivas*, Madrid: Siruela, 2005.
Idel, M. (1988b), *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany: State University of New York Press.
Idel, M. (1988c), *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, New York: State University of New York Press.
Idel, M. (2005), *Kabbalah and Eros*, New York: Yale University Press.
Laenen, J. H. (2006), *La mística judía. Una introducción*, Madrid: Trotta.
Le Bahir, *Le Livre de la Clarté* (1983), Paris: Verdier.
Lettre sur la Sainteté (1986), Paris: Verdier.
Scholem, G. (1978a), *Kabbalah*, New York: New American Library.
Scholem, G. (1978b), *La cábala y su simbolismo*, Madrid: Siglo XXI.
Scholem, G. (1996), *Las grandes tendencias de la mística judía*, México: FCE y Madrid: Siruela, 1993.
Scholem, G. (2001), «...*Todo es cábala*», Madrid: Trotta.
Sefer Yetsirah, *Libro della Formazione* (1981), Roma: Editrice Atanor.
Zohar. Libro del esplendor (1994), México: Conaculta.
Zohar I-II (1981), trad. de Ch. Mopsik, Paris: Verdier.

FILOSOFÍA JUDÍA MEDIEVAL HISPANA

Joaquín Lomba

Para una adecuada visión, aunque sea sintética, del pensamiento filosófico judío medieval en la península Ibérica, hay que hacer una división fundamental, a saber: la desarrollada en la época de dominación musulmana en al-Ándalus y la perteneciente a la época cristiana hasta la expulsión por los Reyes Católicos en 1492.

Esta distinción tiene consecuencias muy importantes. Ante todo, porque durante el régimen islámico andalusí, la llamada «gente del libro» (*ahl al-kitāb*), a saber, los cristianos y judíos que creían, como los musulmanes, en la revelación divina progresiva a través de los tiempos, por medio de los profetas, y que se contenía en los tres grandes libros monoteístas, la Biblia, el Evangelio y el Corán, eran tratados de una manera especial. Si se convertían al islam, se incorporaban con pleno derecho a la nueva sociedad y Estado político. Si no lo hacían, pasaban a la condición de *d̲īmmíes* o «protegidos», es decir, que podían profesar y ejercer libremente su propia fe, a condición de que políticamente se sometieran al Estado y a las leyes del islam y pagaran un impuesto especial. Los cristianos apenas se acogieron a esta condición y, normalmente, huyeron a los montes astures y a las zonas cristianas para preparar la lucha contra el islam. Los judíos, en cambio, aceptaron en su gran mayoría esta condición de *d̲īmmíes,* asimilando la cultura, la lengua, las costumbres árabes del entorno, contribuyendo poderosa y muy eficazmente al progreso de la ciencia, de la cultura y del pensamiento, conservando íntegra su fe. Eso explica, no sólo el gran aporte judío a la cultura del momento, sino el que, vencidos los musulmanes, los judíos continuaran en las cortes cristianas escribiendo en árabe, la lengua oficial del al-Ándalus anterior y, sobre

todo, enriqueciendo el acervo cultural que habían vivido en la época islámica. Más aún, contribuyeron eficazmente a la transmisión a Europa de los nuevos saberes musulmanes y judíos, renovando el mundo intelectual cristiano.

I. AUTORES Y PENSADORES JUDÍOS

Trataré de dar un elenco abreviado y selectivo de los principales autores que jalonan esta gloriosa historia del pensamiento humano.

1. *Ibn Gabirol*

Y, empezando por la época musulmana, al primero que hay que citar es a Šelomoh ibn Gabirol, una de las grandes figuras del pensamiento hebreo y universal. Nacido en Málaga hacia 1020 huyó con sus padres de las luchas por la sucesión del califato en el sur de al-Ándalus y se refugió en Zaragoza, donde permaneció prácticamente toda su vida. Poeta insigne, renovó la métrica hebrea adoptando la árabe y componiendo multitud de poemas, el más famoso, *Corona real* (*Keter Malkut*).

Entre sus obras figura una gramática hebrea en verso, a fin de que los judíos aprendiesen el hebreo que poco a poco se iba olvidando a favor del árabe. También compuso un precioso libro, *Selección de perlas* (*Mujtār al-ŷawāhir*), traducido al hebreo con el título de *Mibḥar ha-pēninîm.* Se trata de una colección de 652 sentencias práctico-morales de profundo sabor oriental, árabe, bíblico y griego. Importante también es *Azharot, Exhortaciones,* en el que expone los 613 preceptos clásicos (365 positivos y 248 prohibitivos) que rigen la vida de creyente.

Pero, tal vez, sus obras más interesantes sean otras dos. La primera es una obra de ética ya no fundada en la Torá ni en los preceptos anteriormente dichos, sino en un sistema racional deductivo. Se trata del *Libro de la corrección de los caracteres* (*Kitāb iṣlāḥ al-ajlāq,* en hebreo *Tiqqûn middôt ha-nefes*): puesto que el hombre es un microcosmos, está compuesto de los cuatro elementos (tierra, agua, aire, fuego), de las cuatro cualidades cósmicas (caliente, frío, seco y húmedo) y de los cuatro humores (bilis amarilla, bilis negra, flema y sangre), de todo lo cual, unido a los cinco sentidos humanos, deduce las veinte virtudes y los veinte vicios principales con los cuales ha de habérselas el hombre con su razón y libertad. Es de notar que el libro está entreverado de multitud de leyendas

y anécdotas del más variado origen: griego, persa, arabe, hindú, judío, que hacen su lectura muy agradable.

La otra, de gran importancia para el pensamiento judío y cristiano posterior es *La fuente de la vida* (*Yanbuʿ al-ḥayāt*), sólo conservada en latín. En ella expone una visión hilemórfica del mundo, según la cual, todo está compuesto de materia y de forma, incluso el alma y los espíritus, salvo Dios que, estando por encima de todo, carece de materia.

2. *Ibn Paqūda*

Otro autor, de importancia capital también en el mundo judío es el zaragozano Bahya ben Yosef ibn Paqūda, que compuso una sola obra titulada *Los deberes de los corazones* (*Kitāb al-hidāya ilà farā'id al qulūb,* traducida luego al hebreo como *Hobot ha-lebabot*). Este precioso libro ha tenido más de doscientas ediciones, ha sido traducido a todos los idiomas del mundo y es leído aún hoy por los judíos piadosos. Y su fuente de inspiración, aparte de la propia religión judía, se centra en los griegos, sobre todo Aristóteles, y musulmanes, en concreto en los grandes sufíes y ascetas orientales; incluso hay vestigios del cristianismo. En la obra, por lo demás bastante extensa (407 páginas en la versión árabe y 341 en la española) distingue entre los «deberes externos», hechos con el cuerpo y que son conocidos por los demás, y los «deberes de los corazones», los cuales sólo son conocidos por Dios y que constituyen el fundamento de aquéllos. Estos «deberes de los corazones» se encuentran por medio de la Razón, la Biblia y la Tradición, teniendo en cuenta que estas dos últimas también son racionales, con lo cual la primera, la Razón, ocupa un lugar fundamental. De este modo, divide el libro en diez capítulos, correspondientes a los diez «deberes de los corazones», que son: la fe en un solo Dios, la consideración de la naturaleza hecha por el Creador, la sumisión a él, el abandono en sus manos, la pureza de intención, la humildad, el arrepentimiento, el examen de conciencia, la ascesis y el amor puro a Dios. El libro se cierra con dos largas oraciones en hebreo en las que orienta a los que no saben rezar, a la vez que resume en ellas todo el contenido de la obra. Sobra decir que los paralelismos con la mística sufí musulmana y con la ascesis y la mística cristiana son patentes, como lo han puesto de relieve muchos autores. Lo mismo que en el libro de Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres*, el de Ibn Paqūda también abunda en multitud de ejemplos y anécdotas que hacen su lectura sumamen-

te agradable aparte de la belleza del estilo árabe, incluso poética, que emplea.

3. *Abraham bar Ḥiyya'*

Nació hacia el año 1065 en Barcelona, aunque algunos lo hacen natural de Huesca, donde ciertamente se formó. Enseñó en Castilla, sur de Francia, Soria, Lérida, Huesca y Zaragoza, y fue astrónomo y matemático del rey Alfonso I. Por fin, estuvo en Barcelona entre 1133 y 1145, donde tradujo al latín varias obras científicas árabes. Se le conoce como Savasorda, adaptación de «jefe de la guardia», que es un título honorífico resultado de haber ocupado cargos de responsabilidad del rey Alfonso I de Aragón y de los condes de Barcelona. Fue un ilustre matemático, astrónomo y filósofo que, además, junto con Abraham ben 'Ezra', contribuyó a extender las nuevas y filosofía y ciencia musulmanas por Europa.

Además de hacer varias traducciones del árabe al latín sobre astronomía, geometría y medicina, que corrieron luego por Europa, escribió en hebreo una enciclopedia científica y un tratado de geometría, aritmética, óptica y música titulado *Fundamentos de la inteligencia y fortaleza de la creencia* (*Yēsode ha-tēḇunah u-migdal ha-vēmunah*); un tratado de matemáticas muy usado en el mundo cristiano para el reparto de las tierras conquistadas, llamado *Tratado de las áreas y medidas* (*Ḥibbur ha-mēšiḥah wē-ha-tišbóret*). Otras obras importantes suyas son: *Ḥoḵmat ha-ḥizzayon*, en que expone por primera vez el sistema tolemaico siguiendo a al-Fargānī; y el *Libro de la intercalación* (*Sefer ha-'ibbur*), que contiene unas tablas astronómicas y astrológicas; *Meditación sobre el alma* (*Hegyón ha-nefeš*), libro filosófico en que recalca la validez del conocimiento científico y racional; *Libro revelador* (*Mēgillat ha-mēgalleh*), obra sumamente leída que contiene muchos elementos astrológicos aplicados a hechos históricos, lo cual era nuevo en Occidente, aunque conocido en Oriente y en al-Ándalus ya desde el siglo X; y, finalmente, *Epístola sobre astrología* (*'Iggeret ha-astrologiya*).

En filosofía parte del principio del conocimiento del propio yo, a partir del cual el hombre conoce el mundo material para pasar luego al espiritual. El origen del mundo lo concibe de forma emanativa, al modo neoplatónico, estratificándolo de forma ascendente, desde lo material a lo espiritual, culminando finalmente en el puro espíritu de Dios.

El ser humano, para Bar Ḥiyya' es un compuesto de cuerpo y alma a la manera de Platón. Admite, además, el pecado original,

con lo cual la parte más sublime del alma está sometida al imperio de las pasiones, contra las cuales hay que luchar para lograr el «alma pura». Este concepto lo aprovecha el autor para hacer una filosofía del pueblo judío, pues afirma que esa «alma pura» es una potencia superior emanada de Dios y depositada en Adán, Set, Noé, Abraham, Isaac, Jacob y en una sola persona de cada generación de las tribus de Israel, quedando como patrimonio exclusivo y peculiar de los judíos. Por eso, para Bar Ḥiyya' el mundo, la humanidad entera, están ordenados de cara a la existencia de Israel. Por tanto, el fin de todo no es el hombre en general sino el pueblo de Israel en particular, que es quien da sentido a la historia del mundo entero. Para purificar cualquier creyente su alma propone un método ascético en el que aparecen el arrepentimiento y la penitencia, lo cual tiene ciertos parecidos, aunque con algunas diferencias, con el propuesto por Ibn Paqūda. En el siguiente autor veremos un tema parecido al del «alma pura».

4. *Yēhudah ben Šemu'el ha-Levi*

Yēhudah ben Šemu'el ha-Levi, conocido normalmente como Yēhudah ha-Levi, parece que nació entre 1070 y 1075 en Tudela. Viajó al sur de al-Ándalus, concretamente a Córdoba y Granada, conectando con los mejores círculos literarios gracias a la ayuda de su gran amigo Mošeh ben 'Ezra', con cuya familia entabló una estrecha amistad. Al llegar los almorávides con Ibn Tāšufin en 1090 a Granada se vuelve a Toledo con el hermano de Mošeh ben 'Ezra', Yosef, a la vista de que la situación cultural y política se estaba deteriorando. En Toledo traba amistad con nuevas personalidades, entre las cuales se encuentran varios altos dignatarios judíos de la corte de Alfonso VI de Castilla. De Toledo marcha de nuevo a Granada, Guadix, Lucena, Córdoba y Sevilla. Se casó y tuvo una hija y un nieto con su mismo nombre, Yēhudah. Poco tiempo antes de decidir marchar a Oriente y Tierra Santa, murió su mujer, lo cual le produjo un profundo dolor.

En dicho viaje desembarca primero en Alejandría, donde había una floreciente comunidad judía, y permanece allí durante algún tiempo atrapado por el afecto de los numerosos amigos que encuentra. De Alejandría pasa a Damieta, donde vive dos años. Y de Damieta a El Cairo. A partir de ese momento nada más se sabe de su vida. Parece que no llegó a Tierra Santa, aunque la leyenda dice que murió en Jerusalén entre 1161 y 1178.

Destacó como uno de los grandes poetas de su época, poniendo en verso cualquier acontecimiento que vivía o persona con la que trababa amistad. Compuso, además unos cuatrocientos poemas litúrgicos, subrayando en ellos el sufrimiento del pueblo judío en el destierro y la esperanza de que algún día se producirá el retorno a la Tierra Prometida.

Sin embargo, lo que le ha dado más fama es su libro compuesto en árabe *Libro de la prueba y argumentación sobre el triunfo de la religión despreciada* (*Kitāb al-ḥuŷŷa wa-l-dalīl fī nuṣr al-dīn al-d̲alīl*). La obra fue traducida pronto al hebreo por Yēhudah ben Tibbon en 1167, y luego pasó a la posteridad con el título abreviado de *El Kuzari*, puesto que uno de los protagonistas principales es el rey de los kúzares que discute con el sabio judío El Haber, con un cristiano, con un musulmán y con un filósofo.

Este monarca lo que busca es una vida auténticamente religiosa, vivida con verdad, parecida a la interiorizada de Ibn Paqūda. De este modo, decide consultar a los tres personajes dichos. Del judío, inicialmente prescinde porque no le ofrece ninguna garantía, con lo cual, la obra de Yēhudah ha-Levi adquiere un matiz de casi intriga y suspense que refuerza la solución final que va a dar. Todos le exponen sus creencias, ideas y argumentos, pero a ninguno lo encuentra consistente en sus razonamientos. Al final, decide acudir al judío, El Haber, que es quien le convence.

En la obra se plantean las relaciones entre fe y filosofía, poniéndole a ésta ciertas limitaciones de las que el conocimiento religioso carece. Por ejemplo: Primero, la filosofía no llega a verdades ciertas, absolutas (los filósofos se dividen entre sí dando cada uno su versión), mientras que la religión sí lo hace. Segundo, la filosofía desvincula la contemplación de la práctica moral, en cambio, la religión las une, incitando al bien. Tercero, el Dios filosófico sólo se conoce a sí mismo; para la religión, en cambio, Dios, además de conocerse a Sí mismo, conoce también la totalidad del universo y las partes singulares que lo integran. Cuarto, según la filosofía, el destino del hombre es la unión con el Intelecto Agente en cuya unión se pierde por completo la personalidad individual al fundirse todos los seres humanos en él; la religión, en cambio, sostiene la inmortalidad personal en la otra vida. Quinto, la filosofía utiliza sólo el conocimiento; la religión, el amor, la alegría, la obediencia, el conocimiento, la totalidad de su ser.

De todo lo dicho se desprende que el problema de Yēhudah ha-Levi no es el de hallar la armonía entre fe y razón, entre filosofía y religión. Para él se trata, más bien, de dos planos heterogéneos en

los que, a lo sumo, la religión se presentaría como la culminación superadora de la especulación filosófica. Lo cual no quiere decir que Yehudah ha-Levi rechace la razón y la filosofía. De hecho, en el capítulo tercero de *El Kuzari* postula una exégesis racional para explicar la letra de la Ley y de la Revelación. Más aún, a pesar de las limitaciones que impone a la razón, Yēhudah ha-Levi demuestra un gran conocimiento de la filosofía de su tiempo, griega, islámica y judía. Ello se hace patente en las críticas que hace a determinados principios y corrientes filosóficas, sobre todo en el último capítulo de *El Kuzari*.

Un aspecto de suma importancia, que es el *leitmotiv* del libro y que empieza a exponerlo ya desde el capítulo primero es la filosofía de la historia, de la humanidad y del pueblo de Israel, uniendo filosofía y religión. Se trata de lo que él llama *amr ilāhī*. Dicho término, que habitualmente se traduce como «cosa divina», tiene muchos matices. *Amr* en árabe significa: «cosa», «orden», «mandato». Y la clave interpretativa de la religión se centra en Yēhudah ha-Levi en esta fórmula del *amr ilāhī*.

Esta «cosa divina» (*amr ilāhī*) es como algo emanado directamente de Dios, al modo del «alma pura» de Abraham bar Ḥiyya', y que se instala en el hombre a fin de ponerlo en contacto con la divinidad, estando al margen de la razón tanto en su estructura como en su origen y finalidad, con lo cual es superior a cualquier facultad cognoscitiva humana. Se trata de una fuerza que une al hombre consigo mismo como persona, a la sociedad y a la humanidad enteras y al individuo y a la colectividad humana con Dios.

Como Bar Ḥiyya', primero ha-Levi piensa que Dios depositó la «cosa divina», en Adán, pasando luego a través de todas las generaciones hasta Noé, el cual la transmitió a Sem y a los Patriarcas descendientes de él hasta Jacob y sus sucesores. De este modo, la «cosa divina», quedó en el pueblo de Israel, en el suelo de la Tierra Prometida, pero con una diferencia respecto a Abraham bar Ḥiyya': para Yēhudah ha-Levi los hombres no pertenecientes al pueblo de Israel también pueden alcanzar los grados inferiores de la experiencia religiosa, grados mínimos que el propio judío muchas veces no supera pero que puede hacerlo. De lo que están privados los no israelitas es de la profecía, del grado máximo o culminación de la «cosa divina». Con ello, la capacidad de conocer los secretos más íntimos de Dios queda reservada a los judíos y a sus profetas, penetrados por el *amr ilāhī*. Y algo importante para Yēhudah ha-Levi: tras la venida del Mesías, la «cosa divina» pasará a toda la humanidad por igual.

Por otro lado, la «cosa divina» fundamenta todos los hechos religiosos, los ritos, los preceptos y la vida entera del pueblo judío.

El resto del libro presenta su visión filosófica y religiosa del mundo y aboga por una interpretación alegórica y cabalística de la Escritura terminando el itinerario religioso con una unión mística con Dios, el cual es absolutamente transcendente, libre e incognoscible.

5. *Abraham ben ʻEzraʼ*

Abū Yisḥāq Ibrāhīm al-Māŷid ibn ʻEzraʼ, conocido como Abraham ben ʻEzraʼ y entre los cristianos como Abenarenac, nació en Tudela en 1089. Fue un poeta bastante apreciado y un sabio que abarcó muchas ramas del conocimiento (matemáticas, astronomía, astrología, exégesis, gramática, filosofía). Se casó con una hija de Yēhudah ha-Levi, con la que tuvo cinco hijos, de los cuales solamente sobrevivió uno, Yiṣḥaq, que se convirtió al islam, lo cual le produjo una fuerte crisis. Viajó por Europa enseñando en hebreo a los judíos y en latín a los cristianos las ciencias andalusíes, yendo concretamente a Roma, Salerno, Lucca, Mantua, Pisa, Verona. Beziers, Narbona, Burdeos, Anger, Dreux, Rouen, Londres y Winchester. Finalmente se refugió en Calahorra, donde murió en 1164, aunque algunos piensan que terminó sus días en Tierra Santa y otros en Roma.

Se dice que escribió unas ciento ochenta obras sobre las más diversas materias. Como exegeta de la Biblia, comentó todos los libros de la misma. Sobre gramática, además de traducir al hebreo algunas obras del ilustre gramático Yēhudah Ḥayyūy escribió por su cuenta *Balanza de la lengua santa* (*Mozne lēšon ha-qodeš*), que trata de la estructura de la lengua hebrea; *Fundamentos de gramática* (hebrea) (*Sefer ha-yesod*); *La lengua perfecta* (*Šēfat yeter*); *El lenguaje puro* (*Safah bērura*). Sobre matemáticas escribió: *Libro sobre el uno* (*Sefer ha-ʼeḥad*), *Libro del número* (*Sefer ha-mispar)*, en el que enseña el valor posicional de las cifras, empleando por primera vez entre los judíos el sistema decimal y el número cero. Sus obras sobre astrología tal vez fueron las que más fama le dieron, algunas de las cuales tuvieron un influjo enorme en Europa, usándose sus principios astrológicos hasta bien entrado el siglo XVII, por personalidades como Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola, Regiomontano y tal vez el mismo Colón. De entre sus obras astrológicas cabe destacar: *Principio de la sabiduría* (*Reʼšit ḥoḳmah*), *Libro de las razones* (*Sefer ha-ṭēʻamim*), *Libro de las elecciones* (*Se-*

fer ha-mibḥarim, *Libro del mundo* (*Sefer ha-ʻolam*), *Libro de las luminarias* (*Sefer ha-mēʻorot*), *Libro de astrología* (*Sefer istagnīnūt*), *Libro de las natividades* (*Séfer ha-moledot*), *Libro de la consulta de las estrellas* (*Séfer ha-šelot*). Junto con la astrología cultivó también la astronomía y escribió *Tres preguntas* (*Šaloš šēhot*), se entiende, tres cuestiones sobre cronología y astronomía; *Tablas astronómicas* (*Luḥot*), que es su principal obra sobre este tema, en la que hizo una redacción actualizada de las tablas anteriores de Azarquiel o de Bar Ḥiyya'; también compuso las *Tabulae Pisanae* llamadas así porque tomó como punto de partida el meridiano de Pisa. Luego hizo otra compilación según los meridianos de Angers, de Winchester y de Narbona, pero de todas estas versiones no se conserva ningún ejemplar. En cambio, sí que existen: una obra escrita en latín, llamada *Sobre las proporciones de las tablas astronómicas* (*De rationibus tabularum astronomicarum*), que tuvo un notable influjo y fue citada por numerosos astrónomos y científicos como Roger Bacon, Nicolás de Cusa y otros muchos más; *Libro de la intercalación* (*Séfer ha-ʻibbur*), *Epístola del Sábado* (*'Iggeret ha-šabbat*), *Instrumento de latón* (*Kēlí ha-neḥošet*), que trata del modo de usar el astrolabio. Y, finalmente, hay que citar una obra sobre física en general, llamada *La puerta de los cielos* (*Saʻar ha-šamayim*).

Sobre filosofía compuso los siguientes libros: *Ḥayy ben mekiṣ,* obra poética inspirada en el Ḥayy ibn Yaqzān de Avicena; el protagonista de esta obra de Abraham ben ʻEzra' penetra en los misterios de la creación por medio de la razón, a la manera como lo hizo el accitano Ibn Ṭufayl en su *El filósofo autodidacto.* Escribió además *Libro del nombre (de Dios)* (*Sefer ha-šem*), *Ramillete de sabiduría y pensil del pensamiento* (*Arugat ha-ḥokmah u-pardes ha-mezimma*), *Casa de las costumbres* (*Bet middot*), que es un tratado fundamentalmente sobre ética; y *Libro de Lógica* (*Sefer higgayon*).

Estructurar su pensamiento filosófico resulta bastante difícil pues apenas escribió obras estrictamente de filosofía, salvo la mencionada, por lo que es preciso entresacar sus ideas de los comentarios bíblicos. Además, su lenguaje es muchas veces oscuro y acude con frecuencia a la alegoría.

Como Ibn Gabirol, piensa que todo está compuesto de materia y forma, incluidos los espíritus, excepto Dios que no tiene tal composición al ser absolutamente simple y carente de predicados que rompan su interior unidad y simplicidad. Por otro lado este Dios uno y simple, sólo se conoce a Sí mismo y mediante su autoconocimiento conoce todo lo demás, de una manera perfecta, sin necesidad de salir de Sí.

Por nuestra parte sólo conocemos a Dios mediante metáforas, las cuales apuntan a lo que está por encima de la razón. Por eso hay tantos símbolos, metáforas y antropomorfismos en la Biblia. A Dios no se le puede conocer por la razón, sino por la Revelación.

Con respecto a la creación del mundo se muestra un tanto ambiguo pues el término *barā'* con que comienza el Génesis y que se traduce por «creó» él prefiere interpretarlo como «dibujó», lo cual, o bien pensó que había una materia eterna sobre la que delineó Dios el universo, o bien siguió la línea emanativa neoplatónica, haciendo descender en capas degradadas el mundo, desde los espíritus sublimes hasta el mundo en que vivimos, todo, como he dicho, compuesto de materia y forma.

El hombre tiene la misión de ascender hasta Dios, despojándose lo más posible de lo material y, sobre todo, practicando la sabiduría, compuesta por la ciencia racional y la fe en la Revelación. Y, en todo caso, insistiendo en el valor de interior de los actos, al modo de los «deberes de los corazones» de Ibn Paqūda, cuyo influjo se nota en muchos lugares.

6. *Maimónides y las polémicas en torno a su pensamiento*

Rabbí Mošéh ben Maimón, conocido como Maimónides nació en Córdoba en 1135. Se le conoce con la abreviatura de Rambam y se le llama «el segundo Moisés», lo que hace referencia a su excelsa calidad humana e intelectual, comparable a la del profeta Moisés. De hecho, es la figura más brillante del judaísmo hispano y que más influencia tuvo tanto en el ámbito judío como en el cristiano, pese a las polémicas que suscitó, tal como veremos.

Educado desde la niñez en medicina, filosofía, matemáticas, astronomía y las ciencias religiosas y del Talmud, tuvo que huir tras la conquista de los almohades a Almería, a Fez y, finalmente, en 1165, a Egipto, donde se instaló por fin en Alejandría. En al-Fusṭaṭ, El Cairo, fundó una escuela filosófica en la cual escribió la mayor parte de sus obras, a la vez que ejercía el cargo de médico de Saladino y de jefe de las comunidades judías de aquel país. Finalmente, el 16 de septiembre de 1204 murió en Alejandría. Fue enterrado en Tiberias y su tumba constituye un lugar de peregrinación hasta nuestros días.

Entre sus obras más importantes se pueden citar: *Tratado sobre el arte de la lógica* (*Maqāla fī ṣinā'at al-manṭiq*), traducida al hebreo con el título de *Millot ha-higgayon,* pequeño tratado escrito en su juventud, en el que tal vez influyeron Aristóteles, al-Fārābī

e Ibn Bāŷyā (Avempace) y su lógica; *Kitāb al-farā'id, Libro de los preceptos*, traducido al hebreo con el título de *Sefer ha-mitzwôt*, en el cual se contienen los 613 preceptos de la Ley; *Mišnāyyôt* o *Comentarios a la Mišná* o *Libro de la Luz*, en que reduce los 613 preceptos de la Ley a sólo 13; *Mišneh Torah,* o *Repetición de la Ley*; *Los ocho capítulos* (*Šemona Peraqim*), que es un tratado de ética, recientemente traducido al español por Carlos del Valle; y otros sobre exégesis bíblica. También compuso diversas cartas como *Carta sobre la apostasía* (*'Iggeret ha-semad*), *Libro de la Ley* (*Kitāb al-šarī'a*), *Carta a los [judíos] del Yemen* (*Risālat al-Yamanī-ya*) y otras más. Igualmente escribió numerosos libros de medicina, como el dedicado al asma, a la dietética, a los venenos y diversos comentarios a Galeno e Hipócrates. Pero la obra más importante por su contenido e influjo es la compuesta en árabe con el título de *Dalalāt al-ḥa'irīm, Guía de los perplejos,* traducida luego al hebreo por Šēmu'el ibn Tibbon con el título de *Moreh Nebūkīm*.

Maimónides es un creyente integral, y un tema fundamental en él es la separación entre filosofía y teología. La razón humana tiene plena autonomía para reflexionar sobre el mundo y sobre Dios y puede aplicarse también a la interpretación de los textos sagrados. Sigue en muchos puntos el pensamiento de Aristóteles, Averroes y Avempace. Todo ello iba en clara oposición a quienes defendían sobre todo la tradición, la fidelidad al texto revelado sin más razonamientos y apelando a los argumentos de autoridad.

De este modo, la *Guía de perplejos* es un intento de explicar la Biblia con la hermenéutica racional, a fin de aclarar su verdadero sentido a los que no saben a qué atenerse ante determinados pasajes demasiado antropomórficos o dudosos o que, aparentemente, están en contradicción con la filosofía. Esto lleva a Maimónides a tener que admitir que en la Escritura hay dos tipos de textos: unos que hay que leer literalmente y que no ofrecen dificultad de interpretación y otros, en cambio, que se deben leer con mirada filosófica y alegórica.

Ante todo, Maimónides asienta la absoluta transcendencia de Dios, pudiéndose conocer de Él sólo que existe, que es uno y que es incorpóreo. Una novedad de Maimónides es que no trata de demostrar la existencia de Dios a través del hecho de la creación (Aristóteles defendió la eternidad del mundo, cosa que para Maimónides no es cierta, pero tampoco improbable), sino que primero asienta la existencia de un Dios incorpóreo. Si luego se confirma esto por la ley de la causalidad de un mundo creado, pues mejor.

Por lo demás, los atributos de Dios se dividen en esenciales y operativos. Los segundos nos dan alguna pista de cómo sea Dios, por cuanto el que actúa y hace algo se manifiesta de algún modo en la obra realizada. Sin embargo, en el caso de Dios, aun los atributos operativos hay que ponerlos en un nivel de transcendencia tal que el hombre no puede captarlos en su integridad. En cambio, los esenciales, sólo podemos alcanzarlos por la vía negativa: de Dios únicamente podemos conocer lo que no es, no lo que es. Si queremos remontarnos a un conocimiento superior, habrá de esperarse a la otra vida o a la unión mística en ésta, por procedimientos extra o metarracionales.

Por otra parte, en Dios, la esencia y la existencia se identifican. En cambio, en las creaturas estos dos elementos son distintos: en ellas la esencia no exige el hecho de existir en la realidad sino que la existencia les es añadida, regalada, desde fuera. Los seres creados son simplemente posibles, a los cuales Dios les da la existencia. Esta idea, tomada de Avicena será transmitida a Tomás de Aquino, quien fundará en ella su famosa distinción entre *essentia* y *esse*.

Volviendo al tema de la creación, Dios creó un mundo estructurado en diez inteligencias puras, exentas de materia y escalonadas en orden decreciente de perfección y pureza. Nueve de ellas están ligadas a otras tantas esferas celestes, las cuales están hechas de éter o de una materia sutil. Estas esferas se mueven a impulsos de la inteligencia que las informa, no por un movimiento suyo natural. La última de estas esferas es la de la luna que, al igual que en la tradición filosófica islámica anterior, constituye la sede del Intelecto Agente, el cual es el encargado de hacer pasar de la potencia al acto los seres materiales del mundo sublunar, el nuestro en que vivimos. Dios, por su parte, transmite su influjo y sus mensajes por el Intelecto Agente al intelecto e imaginación de los profetas. Por eso todo profeta es filósofo. Pero Moisés es distinto: Dios le habló directamente a su intelecto sin intervención de la imaginación. Por eso Moisés es el más grande de los filósofos.

Finalmente, si la sabiduría es el ideal del hombre, la mejor manera de vivirla es en soledad interna, aun estando externamente en la sociedad. En ello se aproxima al pensamiento de Avempace en su obra *El régimen del solitario*.

Estas tesis, junto a otras más, suscitaron vivas polémicas dentro de la intelectualidad judía. Así, en vida aún de Maimónides, surge en Provenza la alarma contra los peligros de sus doctrinas, lo que dividió las opiniones en favor y en contra del insigne maestro. Y la

polémica se entabló especialmente en dos frentes: en el del valor de la razón y la filosofía para explicar la fe y en determinados problemas relacionados con la interpretación de la Ley, plasmados en su obra *Repetición de la Ley* (*Mišneh Torah*).

El primero en arremeter contra Maimónides fue Abraham de Posquières (h.1125-1198), padre de Yiṣḥaq el Ciego (el que habría de ser el inspirador de la cábala en el Círculo de Gerona), que criticó duramente el código legal de Maimónides en su libro *Retrocesos* (*Hassagot*). A este ataque se unieron Mošeh ha-Kohen y el toledano Me'ir ben Ṭodros ha-Leví Abulafiah (h. 1165-1244) que, a pesar de que admiraba a Maimónides, escribió en 1202 a los estudiosos de Lunel, en Francia, que estaban en contacto vivo con Maimónides, en especial Yohanan ha-Kohen y 'Aharon ben Mēšullam, para que obligasen a Maimónides a retractarse. Pero el segundo le contestó con tal dureza defendiendo a Maimónides, que Me'ir ben Ṭodros, no dándose por vencido, se dirigió en los mismos términos condenatorios a los estudiosos del norte de Francia, de quienes obtuvo la misma respuesta y en quienes incluso provocó un entusiasmo mayor por Maimónides. A partir de este momento, Me'ir ben Ṭodros abandonó la polémica.

Un destacado jurista que salió en defensa de Maimónides, atacando a Me'ir ben Ṭodros, fue Šešet ben Yiṣḥaq ben Yosef Benveniste (1131-1209). Médico y poeta, alfaquí de Alfonso II y de Pedro II de Aragón e ilustre mecenas que se opuso e incluso ridiculizó a los antimaimonideanos de Toledo y de Castilla.

Pero cuando la lucha entre maimonideanos y antimaimonideanos se entabla más abiertamente es cuando Šēlomoh ben Abraham, maestro de Talmud en Montpellier y sus discípulos Yonah ben Abraham Girondī (ilustre cabalista del Círculo de Gerona) y David ben Ša'ul, en torno al año 1232, se enfrentan a los racionalistas partidarios de Maimónides y logran que los rabinos del norte de Francia condenen a los seguidores de éste y a los que estudien las ciencias profanas. Sin embargo, no se atrevieron a criticar al propio Maimónides, sino a los que lo traducen.

Por eso, esta lucha que nace en el sur de Francia, se extendió pronto a Cataluña, sólo que dividiéndose socialmente las posturas: las familias de la alta aristocracia y con más recursos económicos apostaron por el racionalismo maimonideano; por el contrario, la nueva burguesía, apoyada por el pueblo, se atrincheraron contra los primeros, aferrándose a la tradición, a la piedad y a la mística cabalística. Esta es la razón de que el Círculo de Gerona fuese uno de los baluartes del antirracionalismo.

Un destacado defensor de Maimónides fue Abraham Šēmu'el ha-Levi ibn Ḥasday, barcelonés de los siglos XII-XIII. Pertenecía a una familia de un gran prestigio intelectual y recibió una excelente formación tanto de la cultura árabe como de la latina. Tomó partido en seguida en favor de Maimónides escribiendo a algunos de los antimaimonideanos más destacados, y escribió, además, a las comunidades de Castilla, León, Aragón y Navarra en defensa del maestro cordobés e incluso pidiendo castigo para sus adversarios.

Otros muchos más autores podrían citarse protagonistas de esta acalorada polémica. Por ejemplo, y de modo muy abreviado, citaré a Yom Ṭob ben Abraham Ašbili (h. 1250-1330) que, además de ser *dayyan* de Zaragoza, se interesó también por la filosofía. Conoció a fondo la obra de Maimónides y escribió un libro llamado *Libro del recuerdo* (*Sefer ha-zikkaron*), en que defendía la *Guía de perplejos*. La quema de los libros de Maimónides por parte de la Inquisición en 1233 frenó la polémica externa y pública si bien dejó para lo sucesivo una profunda escisión entre racionalistas y tradicionalistas, cuya clave era precisamente Maimónides.

Así pues, la huella de la disputa duró mucho tiempo y dejó vestigios de Maimónides en muchos autores que expondré más adelante. Lo que ocurre es que esa pugna ya no será tan agria, pues muchos de ellos tratarán de armonizar el racionalismo maimonideano con lo puramente religioso y tradicional. Conforme avanza el tiempo, lo mismo que ocurrirá en la Europa cristiana, el racionalismo se irá imponiendo.

Un ejemplo de esta actitud, entre otros muchos, es Nissim ben Re'uḇen Girondī que, nacido en Gerona hacia el año 1310, se estableció en Barcelona, donde moriría tal vez en 1375. Fue rabino en esta ciudad y dirigió una prestigiosa academia rabínica, de la cual salieron discípulos de una gran talla intelectual. Ejerció, asimismo, la medicina y practicó la astronomía y el derecho.

Nissim ben Re'uḇen Girondī se declaró antirracionalista, aunque trató de armonizar la fe con un aristotelismo moderado. Compuso varias obras, como por ejemplo: un comentario a las *Halajot*, *Novellae* a diversos tratados talmúdicos, setenta y siete *Responsa, Comentario al Génesis* y algunos *Poemas litúrgicos*. Puede decirse que fue uno de los pensadores más independientes de su época y, a través de su obra, se puede reconstruir la vida de las comunidades judías de su momento.

Yonah ibn Bahlul (de mediados del siglo XIII), nacido en Molina de Aragón, defendió también la postura de Maimónides y su *Mišneh Torah* en su libro *Ofrenda de celos* (*Minḥat qēn'ot*), en el

cual subraya los efectos positivos que tuvo en España el código maimonideano y sigue los planteamientos de Šešet Benveniste. A pesar de ello, no tiene reparos en criticar a antirracionalistas como Me'ir ben Ṭodros Abulafiah.

Y, finalmente, un autor del siglo XIV, Vidal Yom Ṭob̲ de Tolosa, famoso rabino catalán, compuso un comentario la *Mišneh Torah* de Maimónides, que se conserva incompleto, y en el que expone las fuentes de Maimónides y responde a las objeciones que se hicieron contra él. Desde 1509 suele acompañar a las ediciones de esta obra maimonideana por su claridad y precisión de ideas. Este libro mereció toda la consideración de los estudiosos de los siglos siguientes.

7. *Šem Tob̲ ben Yosef ibn Falaqerah*

Y tras la figura de Maimónides, resta hacer un breve recorrido por el pensamiento judío hispano, tras la conquista cristiana de al-Ándalus. Como dije al comienzo, fueron las comunidades judías las que se encargaron de prolongar, mejorar y llevar a su cima la gran ciencia y el pensamiento musulmanes anteriores, pasándolos, además, a Europa.

Y, para ello, comenzaré con la gran figura de Šem Tob̲ ben Yosef ibn Falaqerah. No se sabe nada ni de las fechas de nacimiento ni de su vida. Pero, al parecer, nació en el norte de España hacia 1225 de una familia adinerada y noble oriunda de Tudela. Vivió en Cataluña o Provenza y tal vez en la misma Tudela, y murió alrededor de 1295. Sin embargo, él vivó muy pobre y austeramente. Fue poeta y médico, conocía muy bien las culturas árabe y hebrea, y tradujo la *Guía de perplejos* de Maimónides y *La fuente de la vida* de Ibn Gabirol. Estuvo asimismo muy al corriente del pensamiento de Maimónides a quien siguió en lo fundamental. Sin embargo, fue un tanto ecléctico pues admitía también, junto a ciertos elementos aristotélicos, la filosofía neoplatónica y algo de la astrología. Filosóficamente es poco original, se limita muchas veces a recoger elementos de la filosofía árabe que él vierte al hebreo.

Entre sus obras se pueden citar, aparte de sus poemas, los siguientes libros: *Epístola sobre la discusión* (*'Iggeret ha-wikkuaḥ*), en el que defiende la necesidad de que los judíos piadosos estudien la filosofía; *Guía de la Guía* (*Moreh ha-moreh*), en el que enseña a leer la *Guía de perplejos* de Maimónides; *Libro de las palabras de la Guía* (*Mik̲tab 'al dēb̲ ha-moreh*), en el que hace lo mismo que en la obra anterior; *El principio de la sabiduría* (*Rešit ḥok̲mah*), en el que muestra cómo la felicidad está en dedicar la mente a la

filosofía; *Carta de la admonición* (*'Iggeret ha-musar*), en el que da normas de buena conducta inspiradas en la literatura árabe; *El hedor de la tristeza* (*Ṣori ha-yagon*), en el que defiende la resignación; *Epístola del sueño* (*'Iggeret ha-ḥalom*) y *Medidas de la conducta del alma* (*Batte hanhagat ha-nefeš*), consistentes en una selección de normas de higiene y moral; *Libro de los grados* (*Sefer ha-mâlot*); *Libro sobre el alma* (*Sefer ha-nefeš.*), tratado de psicología; *Libro de las cinco substancias* (*Sefer ha-'āṣamim ha-ḥāmišah*), sobre las sustancias del Pseudo-Empédocles; *Teorías de los filósofos* (*De'ot ha-pilosofim*); *Libro del recuerdo* (*Mēgillat ha-zikkaron*), en el que relata los sufrimientos del pueblo judío; y *Libro del estudioso*, su obra más importante, que es una introducción al estudio de la filosofía, en la que mezcla filosofía, historia general y de la medicina, sentencias, poemas, epigramas y diálogos.

Para Falaquerah hay dos caminos que conducen a la verdad: el de la profecía, la cual alcanza aquélla por inspiración divina de modo seguro, y el de la ciencia y la filosofía, que no logran de modo cierto la verdad con la sola razón. El profeta recibe por iluminación las verdades reveladas. El filósofo y el científico deben analizar el mundo para, desde él, ascender a la verdad divina. Y para ello hay que: escrutar con todo detalle la realidad que le rodea; tomar en cuenta las opiniones de los filósofos y científicos, vengan de donde vengan; y poseer las virtudes morales. Ésa es la finalidad de su obra *De'ot ha-pilosofim,* en la que expone las tesis, sobre todo, de Aristóteles, al-Fārābī, Maimónides y Averroes.

Falaquerah aborda el tema de los milagros y de la providencia, y distingue dos tipos de milagros: unos, los que hace Dios a través de sus profetas quebrantando las leyes naturales. Otros, los habituales con los cuales Dios, con su providencia, libera a los justos y a los sabios de determinados males. Estos últimos milagros no son demostrables filosóficamente, pero no se contradicen con la filosofía.

Tomando la temática de la creación del mundo planteada por Maimónides, Falaquerah cree que es un tema básico en la religión y que filosóficamente sólo puede demostrarse por la contingencia del universo, el cual, siendo simplemente un ser posible, precisa de un Ser Necesario que le de la existencia, tal como lo habían planteado al-Fārābī y Avicena.

8. *Šēlomoh ben Abraham ben'Adret*

Una postura moderada con respecto tanto a la cábala como al antirracionalismo y antimaimonideísmo es este prestigioso rabino.

Nació en Barcelona hacia el año 1235 en el seno de una conocida y distinguida familia. Fue discípulo y sucesor de Naḥmánides y una de las más distinguidas figuras del judaísmo catalán. Pasó toda su vida en Barcelona, donde fue rabino durante cincuenta años, al tiempo que participó activamente en las finanzas. Murió en la Ciudad Condal en 1310.

Había escuchado las enseñanzas del cabalista Yonah ben Abraham Girondī y de Mošeh ben Naḥman. Sin embargo no expuso la cábala en sus escritos (salvo en un poema) pues creía que este asunto estaba reservado solamente para iniciados y minorías.

Con estos precedentes y manifestándose opuesto a la interpretación alegórica de la Escritura, los antirracionalistas enemigos de Averroes y Maimónides trataron de ganárselo pero no pudieron, pues adoptó una postura moderada al defender a Maimónides de los ataques que le hicieron en el sur de Francia y en Palestina. Pero, por otro lado, también se opuso en 1305 a que se enseñaran la filosofía griega y las ciencias a los jóvenes antes de que cumplieran los treinta años.

Conocía bien el latín, el derecho romano y el sistema jurídico vigente en España en aquel momento. Hasta el punto de que el rey de Aragón Pedro III le consultó varios asuntos delicados, sobre todo concernientes a las relaciones entre las aljamas judías y la comunidad cristiana.

Entre sus obras se encuentran numerosos *Responsa* (unos once mil, de los cuales se conservan tres mil). Compuso también comentarios a diecisiete tratados del Talmud y las siguientes obras: *Seis nuevas narraciones* (*Ḥidduše haggadot ha-šaš*), que es un comentario a las leyendas contenidas en el Talmud; *La ley de la casa* (*Torat ha-bayit*); *Puerta de la casa* (*Šaʻar ha-bayit*); *El cuidado de la casa* (*Mišmeret ha-bayit*); *El culto de lo Santo* (*ʻAḇodat ha-qodeš*); *Pisqe ḥallah*, sobre ciertas observancias rituales. Se conserva, además, una buena parte de su correspondencia.

9. *Yiṣḥaq ʼAlbalag*

Vive aproximadamente en la segunda mitad del siglo XIII, no se sabe si en Cataluña o en Provenza. Traduce en 1292 gran parte de *Maqāsid al-falāsifa* de al-Gazzālī. A este libro añade una introducción titulada *Restablecimiento de las doctrinas* (*Tiqqun ha-deʻot*), la cual constituye una obra independiente y personal. En ella defiende a los filósofos a la vez que critica enérgicamente a al-Gazzālī, al-Fārābī, Avicena y Maimónides, y elogia, en cambio, a Averroes.

Siguiendo a este último, Yiṣḥaq 'Albalag distingue entre filosofía y ley revelada. Para él, ambas son necesarias, aunque tienen fines y métodos diferentes. Ambas enseñan cuatro principios que son necesarios a todo ser humano: la existencia de la recompensa y el castigo por nuestro actos; la inmortalidad del alma; la existencia de un Señor, Dios, premiador y castigador; y la existencia de una providencia que vela por el hombre.

Así, existen dos cuerpos de verdades, unas filosóficas y otras proféticas. Las primeras son las que se logran por la razón y que se apoyan luego por los textos de la Escritura. Entonces se da una exégesis del texto sagrado a la luz de la razón. Cuando el texto revelado no admite esta interpretación racional, nos encontramos con la verdad profética, la cual es un misterio que se revela sólo a los profetas.

10. *Yiṣḥaq ben Šešet Perfet*

Yiṣḥaq ben Šešet Perfet, conocido como Ribas, nace en Barcelona en 1326 de familia muy ilustre. Tuvo serios problemas con la oligarquía de la comunidad judía de Barcelona, como consecuencia fue encarcelado en 1367. Con este motivo, y una vez salido de prisión, emigró a Zaragoza en 1372 donde fue nombrado rabino y recibió el apoyo de la prestigiosa familia de la Cavallería.

Una vez en Zaragoza, quiso reformar las costumbres, y de nuevo tuvo problemas con los poderosos de la ciudad, porque su afán reformista iba dirigido sobre todo a las clases populares. En vista de este ambiente marcha a Valencia donde fue nombrado rabino en 1385. Finalmente, a causa del pogromo de 1391 huye a Argel, donde es nombrado *dayyan*.

Entre sus obras se pueden mencionar 518 *Responsa,* que son muy importantes para conocer la historia de España y del norte de África y diversos *Poemas litúrgicos,* aparte de varias poesías en las que se lamenta de los luctuosos sucesos de 1391.

Al parecer gozó de un gran prestigio a juzgar por las numerosas relaciones epistolares que mantuvo con más de setenta Rabinos de España y de otros países.

Su postura intelectual se sitúa frente a un Aristóteles tomado al pie de la letra y frente a toda ciencia que prescinda de la fe religiosa. Pero tiene un gran respeto por Maimónides y trata de judaizar el racionalismo de Aristóteles. Tampoco acepta la cábala como forma de religiosidad, aunque conoce bien la mística del castellano Yiṣḥaq ibn Laṭif.

11. *Ḥasday Crescas*

Uno de los pensadores judíos más destacados, después de Maimónides, según George Vajda, es Ḥasday Crescas. Nació en Barcelona en 1340 de una ilustre familia de rabinos e intelectuales.

Tuvo un trato muy estrecho con los reyes de la Corona de Aragón, en particular con Juan I, y de Navarra, con los que negoció los privilegios de los judíos en Aragón. Por otro lado, potenció la vida religiosa e intelectual aragonesa, cuando sustituyó en el rabinato de Zaragoza, en 1387, a Yiṣḥaq ben Šešet Perfet, apoyándose en las clases intelectuales. En 1390 le nombra la reina doña Violante juez único para todos los casos de malsines (delatores, difamadores) con un poder superior al habitual entonces. En 1391 perdió a su hijo en las matanzas de Barcelona, lo cual le produjo un profundo dolor. Murió en Zaragoza en 1412.

La obra de Ḥasday Crescas está escrita en hebreo y en catalán. Y entre sus libros pueden mencionarse los siguientes: *Tratado de la refutación de los dogmas cristianos* (*Biṭṭul ʻiqare ha-nosrîm*), *Carta a las comunidades de Aviñón* en que cuenta lo ocurrido en el pogromo de 1391 y, sobre todo, *Luz de Dios* (*'Or Ādonay*), compuesta en Zaragoza en 1410. También compuso algunos poemas que le otorgaron cierta fama de literato.

En opinión de Colette Sirat, la filosofía de Crescas está relacionada con la Escolástica cristiana del momento y con los físicos de París. Más aún, por su crítica a Aristóteles y por su filosofía en general se acerca, en algunos puntos, al pensamiento moderno, puesto que rechaza el intelectualismo exagerado de Aristóteles, Averroes y Maimónides, construyendo él personalmente una nueva filosofía.

En efecto, afirma la existencia de un espacio y un tiempo infinitos y vacíos (lo cual es contrario al pensamiento de Aristóteles), incluso antes de la existencia del mundo, y añade la posibilidad de que el universo sea eterno. Además, niega que no pueda existir una serie infinita de causas, razón por la cual, la existencia de Dios no se prueba por la causalidad, sino por el hecho de que el mundo es simplemente posible, contingente, con una existencia dada por el Creador. De este modo, el mundo puede ser perfectamente eterno y a la vez creado.

A Dios no lo podemos conocer por atributos negativos, como hizo Maimónides, sino porque todo lo que se pueda afirmar de él es infinito y el hombre sólo conoce lo finito. Más aún: la característica primera de Dios no es el conocimiento, sino su existencia,

unidad, libertad, acción. Y derivado de esta acción, el gozo, la alegría, la felicidad, atributos todos que en él se dan de modo infinito. Claro está, Dios conoce y tiene providencia, pero esta característica no es la primera y esencial, sino las otras que giran en torno a la acción. Con esa acción, ejerce Dios su providencia sobre el mundo en general, sobre Israel y sobre cada individuo.

Por eso, la perfección suprema del hombre no está en el conocimiento y la sabiduría, sino en la acción, centrada sobre todo en el cumplimiento de la ley. Esa acción conduce, al final, al hombre, a la unión con Dios, en la cual halla el gozo y la felicidad supremos.

12. *Yosef ʼAlbo*

Yosef ʼAlbo nació en Daroca hacia el año 1380 y fue discípulo de Ḥasday Crescas en Zaragoza. Perseguido por el papa Benedicto XIII se refugió en Soria, donde pronunció un famoso sermón en 1433. Finalmente, murió probablemente en esta misma ciudad en 1444.

Su obra más conocida es el *Libro de los principios* (*Sefer ha-ʻiqqarim*), escrita en Soria en 1425. La obra tuvo una enorme difusión pues se hicieron numerosas traducciones.

Se puede considerar a Yosef ʼAlbo como un excelente teórico jurista que tuvo un notable influjo no sólo en el mundo judío sino también en el cristiano. Algunos ven su huella en Hugo Grocio y en Richard Simon, los cuales, ciertamente, conocían su obra y la tuvieron en gran estima.

Así, ante todo, Yosef ʼAlbo se centra en los principios y en la esencia de la ley, la cual está por encima de la razón, en el sentido de que la ley se acepta y se cumple, lo que constituye el fin y la felicidad del hombre, viniendo después la razón para explicarla.

Siguiendo a Maimónides, Ḥasday Crescas y, tal vez, a Tomás de Aquino, con el que coincide en muchos puntos, distingue tres niveles de ley: la natural, dada por Dios a todos los hombres y que es la que fundamenta el orden social; la convencional, dada por los sabios apoyados en la anterior; y la religiosa, dada por Dios a través de los profetas. Ahora bien, esta última es la mejor, la más perfecta y la que hace verdaderamente feliz al hombre en esta vida y en la otra, y se basa en tres principios: la existencia de Dios, el hecho de que proviene de Dios, y estar dotada de premios y castigos en esta vida y en la otra.

A continuación deduce ocho raíces de estos tres principios, a saber: del primero, la unidad, incorporeidad, independencia del tiempo y perfección de Dios; del segundo, el conocimiento divino,

la profecía y la autenticidad del enviado o profeta, y del tercero, la providencia divina.

Con ello, la ley de Moisés es la más perfecta para Yosef 'Albo, con lo que este autor se convierte en una de las piezas clave de la teorización de la ley en general y de la ley mosaica en particular.

1.12. *Abraham ben Šem Ṭoḇ Bibago*

Tal vez nació en Zaragoza en la segunda mitad del siglo XV. En 1446 se sabe que residía en Huesca, que entonces tenía esposa e hijos y que en esta ciudad fundó una escuela de cultura hebrea. En 1470 vivió en Zaragoza, donde presidió una academia rabínica. Solía predicar en la sinagoga y se entregó en cuerpo y alma a confirmar en su fe a los judíos que estaban tentados de convertirse al cristianismo. Debió morir antes de 1489.

Conocía muy bien el hebreo, el árabe y el latín y estaba al día de las teologías cristiana y musulmana. Utilizó, además, textos de los Evangelios, de Tomás de Aquino, de Averroes y de Ibn Ṭufayl, entre otros.

La mayor parte de su obra ha desaparecido. Se componía principalmente de tratados de medicina y de astronomía y comentarios a Aristóteles, Averroes y otros. Sólo se conservan los siguientes: *Comentarios a los Analíticos posteriores* y a la *Metafísica* de Aristóteles y *Comentarios a los Comentarios Medios* de Averroes. Pero sus dos obras más importantes son *El árbol de la vida* (*'Eṣ ḥayyim*), que trata de la creación del mundo y que va dirigida contra los argumentos de Aristóteles sobre la eternidad del mismo, y *El camino de la fe* (*Dereḳ 'emunah*).

Según Šem Ṭoḇ Bibago, siguiendo a Averroes, Dios crea el mundo directamente, sin intermediario alguno. Ahora bien, nuestro conocimiento de Dios es sumamente limitado y, como Maimónides, únicamente podemos conocerlo por vía negativa. Y lo primero que debemos negar de él es que sea nada, que sea múltiple en su esencia, que sea compuesto y que sea generado. Y, siguiendo a Ḥasday Crescas, insiste en la Voluntad y Libertad de Dios, causante de la aparición del mundo y de que siga existiendo.

Šem Ṭoḇ Bibago toca, por lo demás, numerosos temas de sumo interés. Uno de ellos es la estratificación del mundo en diversos niveles interpretados cabalísticamente, mediante números y letras. Otro asunto que le interesa es la distinción entre prodigios, milagros y signos, pruebas que Dios envía a través de sus creaturas para confirmarnos en la fe.

El fin del hombre lo centra en la imitación de Dios. Y, de modo similar a Yehuda ha-Levi, Dios extiende su providencia al pueblo de Israel, elevándolo sobre los demás, a fin de que sirva de guía para la humanidad. Finalmente propone una noción de fe muy similar a la de Tomás de Aquino: con ella se aceptan verdades que sobrepasan la razón, libremente; al contrario de la ciencia, que acepta las verdades no libremente sino de forma necesaria en virtud de argumentos racionales.

14. *Abraham Šalōm*

De Abaham ben Yiṣḥaq ben Yēhudah ben Šēmuvel Šalōm se sabe muy poco: que vivió en Cataluña, que fue elegido por los cristianos como médico de Cervera, que fue tal vez el último filósofo antes de la expulsión y que murió en 1492.

Su libro más importante es *Moradas de paz* (*Nēwe šalōm*), que es una colección de homilías filosóficas y apologéticas siguiendo a Maimónides, a Ḥasday Crescas y a Gersónides. En esta obra pretende, primero, hablar de los judíos que han estado influidos por las ideas griegas; segundo, exponer que los *Aggadot* y el Talmud contienen también una profunda sabiduría; tercero, hacer un repaso de todas las opiniones filosóficas, con el fin de decidir cuáles son las que están de acuerdo con la Torá y cuáles no.

En el libro, además, trata temas como la creación del mundo, la existencia de Dios, su unidad, su espiritualidad, los atributos divinos, el conocimiento de Dios de las cosas particulares, la providencia, la estructura del universo, la profecía, la inmortalidad, la Torá y su excelencia, diversos mandamientos contenidos en ella y otros puntos más.

Sobre el tema de la relación entre filosofía y fe, hace prevalecer la segunda sobre la primera, pero exponiendo el contenido de la religión con terminología filosófica, al gusto y uso de la época, lo cual le lleva a veces a ciertas dificultades y ambigüedades. En todo caso, estamos ante uno de los últimos esfuerzos filosóficos de la España judía, antes de la expulsión de 1492.

15. *Yiṣḥaq ben Mošeh ʿAramah*

Tal vez nació en Calatayud hacia el año 1420. Pero, educado en Zamora, desarrolló toda su vida en Tarragona y en Fraga, donde fue rabino. En 1492 marchó exiliado a Nápoles, donde murió en 1494.

Escribió *Comentarios al Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Ecclesiastés* y *Proverbios*. Parece ser que también compuso un comentario a la *Ética* de Aristóteles que no se conserva. Escribió *Revelación santa* (*Ḥazut qodeš*), que trata de las relaciones entre filosofía y religión. Pero su obra más conocida es *Aqedat Yiṣḥaq, El sacrificio de Isaac*, en la que hace un hábil análisis filosófico de la Biblia.

Yiṣḥaq ben Mošeh ʻAramah se centra en las relaciones entre filosofía y religión y en el estudio de las Escrituras. Pero sostiene decididamente que la fe ocupa un lugar privilegiado y superior al de la razón. Ésta, sin duda, es necesaria pero insuficiente y logra verdades parciales incluso tratándose de temas puramente naturales de este mundo; pero mucho más cuando se adentra en la última verdad, la de Dios, en el destino final del hombre y, en general, en todo el mundo sobrenatural. Así, ataca a los intelectuales que basan la religión en la razón o que quieren armonizar ambas, como Maimónides. La fe es ciega, voluntaria, de entrega absoluta, sin condiciones, como la que llevó a cabo Abraham.

Ahora bien, siendo así que la fe es superior a la razón, esto no quiere decir que la contradiga. Por eso ʼAramah admite que ciertos pasajes de la Biblia se hayan de interpretar literalmente y otros de modo alegórico, haciendo entonces intervenir a la razón. Sostiene, además, que hay seis principios que ni son de la religión en general ni de la filosofía, sino sólo de la religión de Israel. Estos principios son: la creación del mundo, la omnipotencia de Dios, la profecía y la revelación, la providencia, la penitencia y, por fin, la inmortalidad del alma.

En cuanto al hombre, no duda en afirmar que es totalmente libre y que debe seguir las normas morales que le indica la filosofía, las cuales coinciden con las de la revelación, sólo que estas últimas añaden nuevas dimensiones a las puramente racionales y dan al hombre su auténtica felicidad en esta vida y, sobre todo, en la otra.

El pensamiento de ʻAramah, que trata en todo momento de salvar a la filosofía y a la religión, pero sobre todo a esta última, tuvo un influjo extraordinario no sólo en el mundo judío sino también en el pensamiento cristiano posterior.

II. DISPUTAS ENTRE CRISTIANOS Y JUDÍOS

Los judíos gozaron de grandes beneficios por parte de los reyes durante la época cristiana, beneficios que oscilaron según fuera el

interés político y económico de éstos. Ya no estarían amparados por la ley islámica como antes, cuando gozaban del privilegio de *d̲īmmíes*, o protegidos, sino que estarían a merced del interés personal y coyuntural del monarca de turno y de las a veces complejas relaciones con la nueva población. En estas circunstancias, los judíos apenas se aprovecharon de la cultura cristiana: la suya fue muy superior. Y, por la parte cristiana, casi no hubo ningún interés de intercambio de pensamiento, filosófico ni teológico, sino todo lo contrario. El afán de los cristianos se centró en la apologética y en la discusión de cuál es la verdadera religión, buscando, además, que, por todos los medios, los judíos se convirtieran al cristianismo. De este modo, la práctica cotidiana y la forma literaria de la disputa eran muy frecuentes y, por la parte judía, enriqueció su pensamiento filosófico y teológico al tener que responder a los cristianos.

Algunos ejemplos: antes se habló de Abraham ben Šem Ṭob̲ Bibago. Pues bien, se sabe que en la corte de Juan II de Aragón mantuvo una discusión pública con los cristianos sobre el tema de la Trinidad. Otro ejemplo es el del tudelano Šem Ṭob̲ ben Yiṣḥaq ibn Sapruṭ, quien, tras entablar una disputa en Pamplona con el cardenal Luna (el futuro papa Benedicto XIII), se estableció en Tarazona, donde escribió diversas obras de polémica contra los cristianos, como por ejemplo la titulada *Prueba final* (*Eḥren boḥan)*.

Muchos más ejemplos podrían aducirse, pero quiero indicar dos por su importancia y sus consecuencias. Me refiero a las disputas organizadas por los cristianos de Barcelona y Tortosa.

La primera, la de Barcelona, se celebró en 1263. Ya desde 1240, los dominicos, movidos por el afán de disputa y conversión de los judíos, habían promovido en la Corona de Aragón una campaña de sermones dirigidos a los judíos en los que se demostraba que ya había venido el Mesías y que debían, por tanto, convertirse al cristianismo. Pero, en vista del revuelo que provocaron dichos sermones, en 1263 el judío converso Pablo Cristiano, junto con el dominico Ramón Martí, autor de la famosa *Pugio fidei contra iudaeos* (*Puñal de la fe contra los judíos*), convenció al inquisidor general, el dominico Raimundo de Peñafort, y a Jaime I para que organizasen una disputa pública.

Ordenada y organizada ésta, los judíos eligieron a Mošeh ben Naḥman como defensor de las tesis judías, a quien garantizó previamente Jaime I la libertad de expresión. Así, pues, la disputa se celebró los días 20, 27, 30 y 31 de julio de 1263 en Barcelona. Asistieron, como presidentes de la misma, Raimundo de Peña-

fort, el rey Jaime I y el superior de los franciscanos fray Pedro de Janua. La disputa fue dura y se desarrolló en un clima de alto nivel filosófico y teológico en su conjunto y constituyó un rotundo fracaso para la parte cristiana. En consecuencia, no hubo sesión de clausura porque ante los abucheos y desórdenes de los más fanáticos, fray Pedro de Janua aconsejó al rey que no se celebrase. A pesar de todo, el rey Jaime I tuvo la elegancia de felicitar a Mošeh ben Naḥman «por lo bien que había defendido una causa equivocada» dándole en premio trescientos sueldos. Además, el propio rey, al sábado siguiente de la clausura de la disputa, asistió a los servicios religiosos de la sinagoga. Naḥmánides, por su parte, escribió al rey haciéndole profesión de fidelidad y agradeciendo su intervención.

A partir de este momento, comenzaron a arreciar los controles sobre las actividades religiosas e intelectuales de los judíos, se les sometió a la vigilancia de los dominicos y de la Inquisición, creció el afán de convertirlos al cristianismo y surgió un claro antijudaísmo en el pueblo.

La otra disputa, la de Tortosa, tuvo lugar desde 1413 hasta 1414. Organizada por el papa Benedicto XIII y el rey Fernando de Aragón, su gran promotor y protagonista fue el judío converso Jerónimo de Santa Fe (antes de su conversión, Yēhošua' ha-Lorqi), contra el cual escribió una obra de polémica anticristiana Vidal (Yosef) ibn Labi Benveniste. En esta disputa participaron, por la parte judía, tres ilustres personalidades de Zaragoza: Mattiyahu ben Mošeh ha-Yiṣhari, el médico y exegeta Zēraḥyah ben Yiṣḥaq ha-Levi, rabino de su ciudad natal y discípulo de Ḥasday Crescas, y el tudelano Mošeh ben 'Abbas (conocido entre los cristianos como Abenabez). Igualmente intervinieron en la disputa, además de los dichos: Yosef 'Albo de Daroca, Astruc ha-Levi de Alcañiz el cual preparó un memorando de la disputa entera junto con el poeta gerundense Zēraḥyah ben Yiṣḥaq ha-Levi. Del mismo modo hay que citar entre los intervinientes en la disputa a Bonjuda (Bonagua), de Tortosa, Yaḥsel Hacaslari de Gerona, Vidal ben Benveniste ibn Labi y Yiṣḥaq ben Mošeh ha-Levi (o Profiat Duran). Del lado cristiano intervinieron, los siguientes judíos conversos: el ya citado Jerónimo de Santa Fe y Pablo de Santa María, obispo de Burgos, que antes de su bautismo se llamaba Šēlomoh ben Yiṣḥaq ha-Levi. La disputa resultó un tanto más favorable a los cristianos, lo cual sirvió para que éstos se envalentonasen contra los judíos y arreciaron así la persecución, las coacciones a que se convirtieran y la animadversión antisemita en general.

Era importante dedicar un apartado especial a este mundo de las disputas filosóficas y teológicas, pues son un fiel reflejo del ambiente intelectual, a la vez que social, de la cultura y el pensamiento judíos medievales en España.

III. TRANSMISIÓN DE LAS CULTURAS MUSULMANA Y JUDÍA A EUROPA REALIZADA POR LOS JUDÍOS

Todo este saber musulmán y judío pasó a Europa renovando radicalmente el ambiente intelectual, filosófico, teológico y científico. Y en este paso, tuvieron un papel esencial los judíos hispanos.

En primer lugar, Abraham ibn Dawūd, que tradujo al latín en la llamada Escuela de Traductores de Toledo, en colaboración tal vez con el cristiano Domingo Gundisalvo, algunas obras de Avicena. Por otro lado, Abraham bar Ḥiyya', del que he tratado más arriba, que tradujo algunas obras científicas como el comentario de Ibn al-Muṯanna a las tablas astronómicas de al-Jwārizmī. Se le atribuyen también algunas traducciones de las obras astrológicas de Māšāllāh que tratan de los eclipses, entre otras cosas. Igualmente he hablado del recorrido que hizo Abraham ben 'Ezra' por toda Europa enseñando las nuevas ciencias y filosofía.

Pero donde sobre todo hubo un movimiento traductor de gran envergadura por la parte judía fue en el nordeste hispano y sudeste francés, o sea, en la Corona de Aragón. En efecto, a comienzos del siglo XII el rey Alfonso II y Ramón Berenguer IV se anexionan la Provenza y el Languedoc que retuvieron bajo el dominio de la Corona de Aragón durante casi ciento cincuenta años, hasta el tratado de Corbeil (1258). Pero, después de esta fecha, desmembrada la parte francesa, sigue dicha Corona dominando a intervalos el Rosellón y la Cerdaña. Los judíos que trabajaron en esa zona eran en su mayoría, por no decir que en su totalidad, hispanos que se refugiaron allí, huyendo o bien del sur de al-Ándalus, donde los almohades bloquearon seriamente la vida intelectual, o de los territorios cristianos en los que las persecuciones empezaban a arreciar.

Las traducciones que se llevaron a cabo en esta zona, en opinión de muchos, en concreto de Colette Sirat, Giuseppe Sermonetta, Juan Vernet y David Romano, entre otros, son superiores, más numerosas y de una importancia mayor que las hechas en Toledo.

Pero antes de abordar la tarea emprendida en esta zona, es necesario hacer algunas precisiones. En primer lugar, el hecho de que los judíos de la Corona de Aragón, hasta finales del siglo XIII,

sólo conocían el árabe, el hebreo y el romance, pero desconocían el latín porque esta lengua era patrimonio exclusivo de los cristianos y de sus universidades, en las cuales estaban vetados los judíos en Europa. Por añadidura, el latín carecía de la riqueza terminológica de la filosofía y la ciencia árabes, con lo cual resultaba muy difícil verter a esta lengua los libros escritos en árabe. Sólo se emplearía el latín cuando hubo madurado, a finales del siglo XIII. Hasta esa fecha, como resultado, las traducciones que se llevan a cabo en esta zona son del árabe al hebreo, destinadas, por tanto, a las comunidades judías de la Corona de Aragón y del resto de Europa. En segundo lugar, el mismo hebreo, que tenía tantos puntos lingüísticos de contacto con el árabe por ser dos lenguas semitas, tampoco estaba preparado para verter a esta lengua los nuevos matices terminológicos del árabe. El hebreo que se manejaba era el de la Biblia y el Talmud, muy distante del científico. Todo ello explica que surgieran tres tendencias o escuelas a la hora de traducir del árabe al hebreo, primero, y al latín después.

La primera escuela pretendía crear una terminología hebrea, filosófica y científica, totalmente autónoma y lo más desvinculada posible del árabe, evitando cualquier calco léxico y gramatical de este idioma. Para ello se basaban en el más estricto hebreo tanto bíblico como talmúdico, por lo que se les puede calificar de «puristas».

Los autores más importantes de esta escuela son los ya citados Abraham ben 'Ezra' y Abraham bar Ḥiyya'. Pero tal vez unos de los más característicos son Yēhudah al-Ḥarizī y la familia de los Qimḥī.

Yēhudah al-Ḥarizī (h. 1170-h. 1230), nacido cerca de Barcelona de una familia oriunda posiblemente de Granada, vivió, sobre todo, en Toledo, Cataluña y sur de Francia. Su labor traductora al hebreo se plasmó, por ejemplo, en *Los dichos de los filósofos,* de Ḥunayn ibn Yiṣḥāq, en una carta atribuida a Aristóteles, en varios tratados de filosofía y medicina, en el *Libro sobre el alma* del Pseudo-Galeno, y, sobre todo, en la *Guía de perplejos* de Maimónides.

En cuanto a la familia de los Qimḥī se distinguen los siguientes autores: Yosef Qimḥī (h. 1105-h. 1170), nació en el sur de al-Ándalus, y luego se instaló en Narbona, al huir de la amenaza almohade. Aparte de escribir diversos tratados de gramática y comentarios al Pentateuco y a algunos libros proféticos, tradujo *Los deberes de los corazones* de Ibn Paqūda, dando un sentido elegante y sencillo al original. Mošeh ben Qimḥī (muerto h. 1190) y David Qimḥī (h. 1160-1235), hijos del anterior. El primero también compuso una gramática hebrea de tipo divulgativo, una de las obras más leídas

entre los hebraístas judíos y cristianos de todos los tiempos; aparte de esto, diversos comentarios a varios libros de la Biblia.

Tal vez hubiera que incluir en esta escuela a Ya'āqob̲ ben Mošeh ibn 'Abbasī, del siglo XIII, que nació en Béziers y vivió algún tiempo en Huesca, donde a petición de los judíos de Roma y por encargo de los judíos oscenses, tradujo del árabe al hebreo el *Comentario a la Mišnah* de Maimónides.

La segunda escuela de traducción está protagonizada sobre todo por la saga de los Tibbon. Procedentes del sur de al-Ándalus e instalados en otro medio cultural y social en el sur de Francia, no sólo saben árabe y hebreo sino que están en contacto y conocen bien las obras cristianas y el latín en que están escritas. Conscientes de las limitaciones del hebreo, se disponen a crear una terminología filosófica y científica nueva, precisa, sacada e inspirada del árabe, pegándose escrupulosamente al texto original. Ahora bien, este apego al texto hizo que los judíos del siglo XII y primera mitad del XIII desconfiasen de las versiones latinas de la filosofía y la ciencia musulmanas, puesto que eran conscientes de la superioridad de sus traducciones hebreas, mucho más directas del árabe y más fieles a él que las latinas. Esto hace que estas traducciones fueran consideradas por los judíos mucho mejores que las latinas toledanas. Y en Europa fueron más valoradas que las castellanas.

Entre los representantes de esta segunda escuela, fundamentalmente protagonizada, como se ha dicho, por la familia de los Tibbon, se encuentra, el primero de todos, Yēhudah ben Ša'ul ibn Tibbon (1120-1190), que nació en Granada, donde fue médico, marchó luego a Lunel, en el sur de Francia, donde se instaló de por vida siguiendo con el mismo oficio, y murió en Marsella. Es el traductor de obras insignes de la literatura judía, la mayor parte escritas en árabe, como son: la gramática y el diccionario compuestos en Zaragoza por el cordobés avecindado en esta ciudad Marwān ibn Ŷanāh; el *Sefer ha-'emunot we-ha-de'ot* de Sē'adyah Ga'on; los libros ya citados: *Libro de la corrección de los caracteres* y *Selección de perlas* de Ibn Gabirol; *El Kuzari* de Yēhudah ha-Levi; y *Los deberes de los corazones* de Ibn Paqūda: esta obra fue traducida también, como he dicho, por Yosef Qimḥi, sin embargo la de ibn Tibbon es más completa y la que luego se considerará oficial en el mundo judío.

Otro miembro de esta familia es Šēmu'el ben Yēhudah ibn Tibbon (1160-1232), hijo de Yēhudah, nació ya en el sur de Francia, en Lunel, y que tradujo la *Guía de perplejos* de Maimónides, con el que estuvo en contacto por correspondencia, pidiéndole en todo

momento consejo y orientación para su trabajo. Esta versión fue la canónica en el mundo hebreo, superior a la que hizo Yēhudah al-Ḥarizī, más literaria y elegante, pero menos fiel y precisa. Su técnica de traducción la plasmó en un *Lexicon* que es el primer diccionario filosófico de Occidente (escrito en 1213) para comprender la *Guía* de Maimónides.

Otros representantes de la familia son: Mošeh ben Šēmu'el ibn Tibbon, hijo del anterior, que vivió en Marsella entre 1240 y 1283. Tradujo muchas obras de filosofía, medicina, astronomía y matemáticas. Son especialmente importantes sus versiones al hebreo de algunas obras de Aristóteles con los comentarios de Averroes. Es interesante, también, su traducción del *Sefer ha-miṣwot* (*Libro de los mandamientos divinos*), que es una exposición de los 613 preceptos de la Ley.

Y, por fin, hay que unir también a esta ilustre saga a Ya'āqob̲ ben Abba Mari Anatoli (1194-1258), yerno de Šēmu'el ibn Tibbon, que tradujo varias obras de Averroes y Aristóteles al hebreo. Llamado por Federico II Hohenstaufen, fue a Nápoles como traductor, donde, en colaboración con algunos intelectuales cristianos, vertió directamente del árabe al latín diversas obras. Igualmente hay que incluir a Šem-Ṭob̲ Falaqerah, del que he hablado más arriba, que tradujo del árabe al hebreo *La fuente de la vida* de Ibn Gabirol, de cuya versión original hebrea sólo tenemos algunos pasajes.

Otros insignes intelectuales y traductores, que ya no son de los Tibbon pero que trabajan en su misma dirección, son: Šēlomoh ben Yosef ibn Ya'aqob̲ y Šēlomoh ben Yosef ibn Ya'aqob̲, ambos médicos de Zaragoza, que tradujeron al hebreo, entre otras cosas, el *Comentario a la Mišnah* de Maimónides; Šem Ṭob̲ ben Yiṣḥaq Tortosi (1196-h. 1265) de Tortosa, que traduce al hebreo diversas obras de filosofía y de medicina, como las versiones al *Comentario medio* de Averroes al *De Anima* aristotélico y el *Taṣrīf* del médico musulmán al-Zahrawī.

Otros muchos más trabajan en la línea de esta segunda escuela, pero nacieron fuera de España. Por ejemplo, Kalonymus ben Kalonymus nacido en Arlés, en 1287; Ṭodros Ṭodrosí; Šēmu'el ben Yēhudah ben Mēšullam ben Yiṣḥaq de Marsella; Miles Bongodas o Barbevaire (1294-h. 1340), quienes vertieron al hebreo numerosas obras de medicina, astronomía y filosofía, así como a autores como Averroes, Avicena, al-Fārābī y otros.

Por fin, la tercera escuela o tendencia se sitúa muy a finales del siglo XIII y en el siglo XIV. Se sigue traduciendo con gran rigor al hebreo e incluso al latín. Pero ya no se siguen los modelos árabes,

al modo como lo hicieron los Tibbon, sino que se vuelve la vista a los patrones escolásticos imperantes latinos, ya más maduros, para expresarse en filosofía y ciencias. Si hubiese seguido siendo el latín lengua culta, tal vez los judíos hubieran acabado escribiendo en esa lengua, como lo hicieron antes en árabe. Pero la aparición de las lenguas romances, la decadencia de la Escolástica y una nueva sensibilidad filológica lo impidieron e hicieron que los judíos se expresasen, a partir del siglo XV y del Renacimiento, en otras lenguas y no en latín o en hebreo.

En este grupo se pueden encuadrar Abraham ibn Ḥasday de Barcelona, de finales del siglo XIII, que traduce *Mīzām al-a'mal* (*La balanza de las acciones*) de al-Gazzālī; *Sefer ha-tapuaḥ* (*Libro de la manzana*), también conocido en Occidente como *Liber de pomo,* atribuido a Aristóteles; *Sefer ha-yēsodot* (*Dichos de los filósofos sobre los elementos*), del médico Yiṣḥaq Israelí; la *Carta del Yemen* de Maimónides; y *Barlaam y Josafat* con el título *Ben ha-melek̦ wē-ha-nazir* (*Hijo del rey y del nazareo*), que se inspira en cuentos orientales escritos originariamente en sánscrito y que tuvieron un éxito enorme tanto en los medios árabes como en los judíos y cristianos medievales. Otro autor de este grupo es Zēraḥyah ben Yiṣḥaq Ḥen o Gracián, médico barcelonés del siglo XIII, que fue además filósofo seguidor de Maimónides (escribió un comentario a la *Guía de perplejos*) y de Averroes. En 1277 marchó a Roma y tradujo numerosas obras filosóficas y médicas del árabe al hebreo, por ejemplo, de Aristóteles, Averroes, Maimónides, Avicena, Galeno.

Más personalidades de este último grupo: Yiṣḥaq 'Albalag tradujo en 1292 gran parte de *Maqāṣid al-falāsifa* (*Las tendencias de los filósofos*) de al-Gazzālī, añadiendo una introducción y notas con fuertes críticas este último, a Avicena y a Maimónides. Šēlomoh ben Yosef ibn Ya'āqob̲, del siglo XIII, fue médico en Zaragoza y tradujo el *Comentario a la Mišnah* de Maimónides. Benveniste Šēmu'el (muerto h. 1376), médico de don Manuel, hermano del rey Pedro IV el Ceremonioso, desde 1353 vivió en Tarragona y Zaragoza y tradujo al hebreo el *Tratado del asma* de Maimónides y la *Consolatio philosophiae* de Boecio. Šēlomoh ibn Lab̲i, del siglo XIV, de la noble y distinguida familia de los Ibn Lab̲i de Zaragoza, fue notable como filósofo y poeta; tradujo al hebreo la obra árabe del judío cordobés establecido en Toledo Abraham ibn Dāwūd (1110-1180) *al-'Aqīda al-rafī'a* (*La creencia sublime*) con el título de *Ha-'emunah ha-ramah*. Yēhudah ben 'Astruc de Bonsenyor (h. 1331), que fue médico e intérprete del árabe al latín y al catalán de

los reyes Jaime el Conquistador y Alfonso III. Tradujo del árabe al catalán la obra sobre cirugía *al-Zahrawī*.

Finalmente hay que citar algunas traducciones del hebreo al latín y a la inversa: por ejemplo, Ermengaut Blasi que pasó al latín a finales del siglo XIII algunos tratados médicos de Maimónides e incluso tal vez la *Guía de perplejos*. Lo mismo, Abraham Šalōm (muerto en 1492), del que he hablado arriba, que tradujo del latín al hebreo el libro de Alberto Magno *Philosophia pauperum* (*Filosofía de los pobres*) y algunos comentarios de Marsilio de Inghem al *Organon* de Aristóteles. Yiṣḥaq ben Yosef ha-Levi tradujo en Avignon en 1327 el *Regimen sanitatis* de Arnau de Vilanova. Abraham Avigdor tradujo la *Introducción al Arte* de Bernardo Alberto. Eliyah ben Yosef Habillo, de Monzón (del siglo XV), tradujo obras de Aristóteles, Averroes, al-Gazzālī y más tarde pasó del latín al hebreo obras de Tomás de Aquino (por ejemplo, *Quaestiones disputatae*, *Quaestio de anima*), tres tratados de Guillermo de Ockham, algunas obras de Duns Escoto y el *Liber de causis*.

Ésta es, de forma sumamente resumida, una de las páginas más brillantes de la historia del pensamiento, en general, y del mundo judío, en particular, y que tan definitivamente contribuyó al renacer cultural, científico y filosófico de la Europa moderna.

BIBLIOGRAFÍA*

Axelrod-Korenbrot, A. (1981), *Maimónides filósofo*, México: UNAM.

Barylko, J. (1985), *La filosofía de Maimónides,* Buenos Aires.

Cruz Hernández, M. (1996), *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 3 vols., Madrid: Alianza.

Gabirol, Šēlomoh ibn (1977), *Selección de perlas*, trad. de D. Gonzalo Maeso, Barcelona: Ameller.

Gabirol, Šēlomoh ibn (1990), *La corrección de los caracteres*, trad. de J. Lomba, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Gabirol, Šēlomoh ibn (1991), *La fuente de la vida*, trad. de A. Sáenz Badillos, Córdoba: El Almendro.

Gonzalo Maeso, D. (2001), *El legado del judaísmo español*, Madrid: Trotta.

Heschel, A. J. (1984), *Maimónides*, Barcelona: Muchnik.

La philosophie juive médiévale en pays de Chrétienté (1988), Paris: CNRS.

* Incluye solamente la bibliografía en lengua española y la referida a autores expuestos en este trabajo.

Lacave, J. L. (1999), *Sefarad. La España judía*, Barcelona: Río Piedras.
Levi, Yēhudah ben Šemuvel ha- (1979), *Kuzari*, trad. de J. Abendana (siglo XVII), Madrid: Editora Nacional.
Lomba, J. (1997), *La raíz semítica de lo europeo: islam y judaísmo medievales,* Madrid: Akal.
Lomba, J. (2004), *El Ebro, puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío,* Zaragoza: Mira.
Maimónides (2004), *Ética*, trad. de C. del Valle, Madrid: Aben Ezra Ediciones.
Maimónides ([4]2005), *Guía de perplejos*, trad. de D. Gonzalo Maeso, Madrid: Trotta.
Orian, M. (1984), *Maimónides. Vida, pensamiento y obra,* Barcelona: Río Piedras.
Ortega Muñoz, J. F. (1995), *Ibn Gabirol,* Madrid: Orto.
Pacios, A. (1957), *La disputa de Tortosa*, Madrid: CSIC.
Paqūda, Bahya ibn (1994), *Los deberes de los corazones,* trad. de J. Lomba, Madrid: Fundación Universitaria Española.
Ramón Guerrero, R. (2001), *Filosofías árabe y judía,* Madrid: Síntesis.
Romano, D. (1988), «El papel judío de la transmisión de la cultura»: *Hispania Sacra. Congreso Internacional de Historia Eclesiástica comparada* 40, p. 957.
Sáenz-Badillos, A. y Targarona, J. (1988), *Diccionario de autores judíos (Sefarad, siglos X-XV),* Córdoba: El Almendro.
Sirat, C. (1988), *La philosophie juive médiévale en terre d'islam,* Paris: CNRS.
Vegas González, S. (1997), *La escuela de traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Toledo: Ayuntamiento de Toledo.

PRESENCIA JUDÍA EN IBEROAMÉRICA

Esther Shabot

La estimación de la población judía en el mundo correspondiente al año 2002 era de 13.296.100 personas, de las cuales 5.025.000 vivían en el Estado de Israel, y 8.271.100 en la diáspora. De entre éstas, la cifra calculada de judíos viviendo en Iberoamérica fue de aproximadamente 411.000 personas (Della Pergola, 2002), lo que significa una proporción de un judío por cada 1.000 habitantes en esta vasta región. (Ver tabla.)

Los judíos de América Latina constituyen un sector específico dentro de la totalidad del pueblo judío. Presentan rasgos particulares debido a su ubicación geográfica y a su arraigo lingüístico en países con mayoría de habla española y portuguesa. Su dispersión en casi una veintena de países que varían en cuanto a condiciones políticas, económicas, culturales, climáticas y de composición étnica de sus poblaciones mayoritarias, ha puesto a estas comunidades judías bajo influencias diversas. Sin embargo, todas ellas comparten una serie de rasgos comunes.

El asentamiento judío original del que provienen las comunidades judías contemporáneas en Latinoamérica data de las inmigraciones que se iniciaron en Europa y regiones del Imperio otomano a partir de la segunda mitad del siglo XIX, con altas y bajas en sus flujos hasta poco después de la segunda guerra mundial. En este contexto, el centro judío más importante, numéricamente hablando, ha sido el de Argentina, país que a pesar de la disminución creciente de su población judía en las últimas décadas del siglo XX, aún concentra en su territorio a casi la mitad de los judíos latinoamericanos. De hecho, la población judía de Argentina y Brasil supone las dos terceras partes del judaísmo iberoamericano.

POBLACIÓN JUDÍA ESTIMADA EN AMÉRICA LATINA (1 de enero de 2002)			
País	*Población total*	*Población judía*	*Judíos por 1.000 habitantes*
Argentina	37.032.000	195.000	5,3
Bolivia	8.239.000	500	0,1
Brasil	170.406.000	97.300	0,6
Chile	15.211.000	20.900	1,4
Colombia	42.105.000	3.400	0,1
Costa Rica	4.024.000	2.500	0,6
Cuba	11.199.000	600	0,1
Ecuador	12.646.000	900	0,1
El Salvador	6.278.000	100	0,0
Guatemala	11.385.000	900	0,1
México	98.872.000	40.400	0,4
Panamá	2.856.000	5.000	1,8
Paraguay	5.496.000	900	0,1
Perú	25.662.000	2.600	0,1
Puerto Rico	3.915.000	1.500	0,4
Uruguay	3.337.000	22.300	6,7
Venezuela	24.170.000	15.800	0,7
Otros	23.051.000	300	0,0
TOTAL	505.884.000	410.900	1,0

Fuente: Della Pergola, 2002: 102.

I. ANTECEDENTES

Los procesos migratorios han sido un fenómeno constante en la historia del pueblo judío a partir del desarraigo de su patria ancestral tras la derrota judía a manos del Imperio romano en los dos primeros siglos de la era cristiana. Hacia finales del siglo XV y principios del XVI, el continente americano pasó a ser una alternativa más de destino migratorio cuando coincidieron dos situaciones históricas específicas: por una parte, la expulsión de los judíos de España en 1492 y el bautismo forzado de los judíos portugueses pocos años después, y, por la otra, el descubrimiento del Nuevo

Mundo que amplió el mapa del dominio europeo hacia el otro lado del Atlántico. Para muchos judíos expulsados de la península Ibérica donde habían vivido durante siglos, lo mismo que para un importante número de «cristianos nuevos» que tras el abandono oficial de su fe se encontraban en una precaria y problemática situación, las tierras de la América hispana constituyeron una opción. Ello, no obstante la vigencia de la santa Inquisición en las tierras de ultramar, la cual mantenía la situación de los criptojudíos en condiciones de clandestinidad, peligro y persecuciones frecuentes. El prolongado ocultamiento forzado de la identidad judía a lo largo de todo el periodo colonial dio como resultado la extinción paulatina de una presencia judía identificable como tal. Sería sólo a partir de la época postcolonial cuando empezarían a darse las condiciones para el establecimiento de inmigrantes judíos en tierras hispanoamericanas.

1. *Periodo postcolonial*

En el siglo XIX, la independencia de las colonias americanas de España y Portugal, aunada a la abolición final de los tribunales de la Inquisición, creó nuevas condiciones propicias a la recepción de inmigrantes en general. Pero había debates al respecto debido a las ambivalencias implicadas en este tema. Pueden citarse al menos cuatro confrontaciones importantes: romper con el monopolio del catolicismo en la región contra el deseo de retener ese carácter; necesidad de mano de obra capacitada para industrializarse y modernizarse frente al temor a trastornar y desestabilizar a las sociedades locales; la esperanza de que la inmigración alentaría el ingreso en la Modernidad contra el temor a ésta, y, por último, el deseo de regenerar la raza biológicamente frente al miedo de que inmigrantes no asimilables impidieran la formación de una firme identidad nacional. Este último temor tenía una fuerte conexión con las teorías racistas en boga durante el último cuarto del siglo XIX. Se trataba de las ideas de pensadores racistas europeos basados en premisas supuestamente científicas que afirmaban la superioridad «natural» de la raza blanca. Los indoamericanos, africanos, orientales, judíos y mestizos en general eran considerados «inferiores, amorales y socialmente perniciosos», por lo cual hubo mucha más apertura hacia la recepción de inmigrantes españoles, italianos, alemanes y anglosajones, quienes, además de su pertenencia a la «raza blanca», provenían de una cultura cristiana y por tanto se valoraban como positivamente asimilables. Puede decirse, por tanto, que aunque

había una aspiración general al crecimiento económico, existían fuertes temores respecto a las consecuencias del cambio social, temores que en algunas de las nuevas naciones latinoamericanas fueron más intensos que en otras (Laikin, 1998).

Entre 1830 y 1880, a raíz de la reacción política en Europa que intentó revertir los derechos civiles a los que los judíos habían accedido tras la Revolución francesa y la era napoleónica, se presentó la primera oleada migratoria de judíos alemanes y franceses hacia el continente americano. Aunque la mayoría de ellos arribaron a Estados Unidos, algunos cientos llegaron a Brasil, Argentina, Chile, Colombia, México y Santo Domingo. Del mismo modo, judíos marroquíes, desplazados por las guerras de 1859-1860, buscaron mejorar su suerte mediante la emigración a países como Brasil y Argentina. Algunos procesos fueron como sigue:

Argentina

Durante las primeras décadas de independencia se registraron pocos cambios respecto al ambiente cerrado y xenófobo que había prevalecido a lo largo de la época colonial. Esta situación se mantuvo prácticamente hasta el fin de la dictadura de Juan Manuel de Rosas (1835-1852), momento en el que la política de exclusivismo religioso y nacional que había atado al país con España se vio atenuada. A partir de entonces hubo múltiples intentos de alentar la inmigración tal como lo ejemplifican los escritos de Juan Bautista Alberdi (1810-1884), quien afirmaba que «gobernar es poblar» y proponía, por ende, el asentamiento de inmigrantes en las provincias interiores a fin de estimular su progreso. El arribo de inmigrantes judíos fue posible ya que a pesar de que la Constitución establecía el catolicismo romano como la religión oficial y no obstante no existir aún separación entre Iglesia y Estado, no había una prohibición específica de la presencia de no católicos en el país. La postura favorable a la inmigración se vio alentada sobre todo por consideraciones económicas liberales acerca del beneficio implícito en el libre movimiento de fuerza de trabajo, productos y capital. La necesidad de «brazos» para las labores agrícolas y la pretensión de «regenerar la raza» mediante el arribo de inmigrantes —preferentemente blancos y europeos— culminaron con la aprobación de legislación inmigratoria en 1876. Con esta visión concordaría igualmente Domingo Facundo Sarmiento, educador y hombre de Estado, quien pretendía por los mismos medios erradicar la improductividad de los gauchos en las pampas.

Chile

Las fuerzas locales favorables a la inmigración fueron similares a las de Argentina. Sin embargo, Chile recibió bastante menos inmigración por su situación geográfica de mayor alejamiento respecto a puntos clave del comercio internacional. En 1852 se registró un serio enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado cuando el arzobispo Valentín Valdiviesco exigió conocer las listas de protestantes y judíos. La decidida oposición de un grupo ciudadano que estaba contra el regreso de prácticas inquisitoriales detuvo tal propósito.

Brasil

Este país recibió inmigración europea desde muy temprano. La Constitución de 1824, vigente hasta 1889, establecía que el catolicismo era la religión oficial, pero garantizaba la libertad religiosa en privado. Con objeto de alentar la inmigración, la Iglesia permitió matrimonios mixtos con protestantes, algo que no ocurrió en la América hispana. Aunque sólo hubo inmigración masiva a partir de 1888, cuando se abolió la esclavitud, algunos judíos de Marruecos empezaron a llegar poco después de la independencia. Se dedicaron al comercio, la navegación y la importación y exportación de textiles, y fundaron la primera sinagoga «Puertas del Cielo», en Belem do Pará en 1828. Más tarde, durante los últimos años de la gestión del emperador Pedro II (1841-1889), ardiente defensor de la inmigración, llegaría más población judía sefardí proveniente del norte de África y Siria, lo mismo que algunos núcleos de judíos europeos provenientes de Alsacia y Lorena.

México

Tras su independencia, México consideró a la inmigración como un recurso fundamental para incrementar su escasa población dispersa a lo largo y ancho de un vasto territorio. En 1854, el presidente Antonio López de Santa Anna promulgó la ley de Colonización para alentar el arribo de inmigrantes, aunque estipulando que éstos debían profesar la fe católica. Las luchas de los liberales mexicanos por establecer la libertad de cultos dio fruto en el Congreso Constituyente de 1856-1857 que otorgó igualdad de derechos civiles y garantías individuales para mexicanos y extranjeros. El presidente Juárez promovió en 1860 la tolerancia religiosa, y lo mismo hizo

el emperador Maximiliano, de quien se dice trajo consigo al país a cerca de cien familias judías. Sin embargo, a lo largo del siglo XIX, la presencia de judíos en México fue reducida, limitándose a hombres de negocios y vendedores ambulantes. Se estima que hacia 1879 sólo había veinte familias judías radicadas en la ciudad de México.

2. *La gran inmigración masiva (1880-1918)*

A pesar de las ambivalencias en el seno de las jóvenes repúblicas latinoamericanas en relación con la inmigración, es un hecho que las últimas dos décadas del siglo XIX y las dos primeras del XX atestiguan una gran masa migratoria del Viejo al Nuevo Mundo. Nacionalismos efervescentes, movimientos revolucionarios y contrarrevolucionarios, procesos de industrialización conflictivos, democracias embrionarias, crisis económicas y gran aumento demográfico, fueron algunas de las realidades europeas que provocaron una emigración masiva general que incluyó a masas judías que proporcionalmente se desplazaron en mayor cantidad que los demás grupos:

> De 65 millones de personas que emigraron de Europa en un siglo y medio, cerca de 4 millones fueron judíos. Esta cifra representa cerca del 6% de la total emigración desde Europa. El porcentaje de judíos en Europa a principios del siglo XIX no era mayor a 1,5 o 2%. La intensidad de la emigración judía fue así tres o cuatro veces mayor que la de la emigración general de Europa. Si se considera por separado ciertas secciones de Europa desde donde emigraron judíos, por ejemplo, Europa central, oriental y del sur, la intensidad de la emigración judía no es tres o cuatro veces, sino seis o siete veces más grande que la de la emigración general (Lestschinsky, citado en Laikin, 1998).

Las convulsiones políticas que sacudieron primero a las naciones e imperios de Europa central y después al imperio de los zares en Europa oriental, lo mismo que la descomposición creciente del dominio de los sultanes de Turquía en los Balcanes y en el Cercano Oriente, fueron procesos históricos que estuvieron acompañados de excesos violentos contra las colectividades judías locales. Esto, unido al creciente deterioro de las condiciones de vida por motivos económicos, fue lo que dio a la emigración un papel preponderante como opción elegida privadamente por familias e individuos judíos:

> La emigración de los judíos durante todo ese periodo formaba parte del fenómeno migratorio general, pero la emigración tuvo en la historia del pueblo judío una posición mucho más central que en la de otros pueblos (Avni, 1999).

Se estima que entre 1881 y 1914 salieron del este de Europa más de dos millones y medio de judíos, con Estados Unidos como destino principal.

Prácticamente todos los países de América Latina recibieron inmigrantes judíos durante el periodo de 1881 a 1914. La represión, los pogromos, la miseria de los judíos de Europa oriental y las crecientes dificultades para los judíos sefardíes del Imperio otomano que se hallaba en decadencia y en proceso de disolución, fueron los impulsos que actuaron para la búsqueda de nuevos horizontes en tierras americanas. La elección de destino geográfico estuvo determinada, sobre todo, por las circunstancias históricas del momento, las decisiones de los agentes que mediaban en el proceso de desplazamiento y la disponibilidad de apoyo financiero. El azar jugó aquí un papel importante, puesto que los potenciales inmigrantes tenían por lo general muy poco conocimiento de los lugares a los que arribarían.

Un estudio elaborado por el Comité Judío Americano en 1917 estimaba en 150.000 el número de judíos residentes en Centroamérica, Sudamérica y el Caribe (Sandberg, citado en Laikin, 1998). De este número, entre 110.000 y 113.000 se encontraban en Argentina y, en su gran mayoría, de origen europeo oriental. Junto con las minorías de judíos de Europa central y los sefardíes, conformaban un mosaico heterogéneo no sólo en cuanto a costumbres y formas de vivir y practicar su identidad judía, sino también en relación a las capacidades de inserción económica, ocupaciones e ideologías políticas. Los judíos provenientes de Europa oriental tenían una situación económica muy precaria, llegaron en su mayoría de ambientes donde la emancipación política y social aún no se daba de manera cabal y por tanto tenían una mentalidad más provinciana que difería del cosmopolitismo propio de los judíos de Alemania, Francia o Inglaterra.

Un rasgo típico del asentamiento judío en América Latina fue el importante papel que al respecto jugaron las grandes organizaciones judías mundiales, en especial en la evolución del proceso migratorio de los judíos de Europa oriental y central. La Alliance Israélite Universelle de París fue piedra angular en el año de 1899 en la organización del viaje a Argentina de 824 inmigrantes judíos

de Rusia. Fueron ellos los primeros «gauchos judíos», fundadores de la colonia agrícola denominada «Moisesville». Las penurias sufridas por estos pioneros motivaron al barón Maurice de Hirsch, que era mecenas de la Alliance, a poner en práctica un proyecto más firme para solucionar el problema de los judíos oprimidos de Rusia. Fundó en consecuencia una empresa, la Jewish Colonization Association (JCA) con un capital de 10 millones de dólares. El objetivo era trasladar de un solo golpe a centenares de miles de judíos de Europa oriental a la Argentina y asentarlos ahí en colonias agrícolas. La JCA llegó a adquirir 600.000 hectáreas de tierra. Si bien el éxito de esta empresa fue sólo limitado, gracias a él en vísperas de la primera guerra mundial vivían en las colonias agrícolas de la JCA 19.133 personas, que constituían el 16,55% de los 115.600 judíos argentinos. Hacia 1920 la red educacional que erigió la JCA en sus colonias llegó a 67 escuelas que, aunque fueron transferidas a las autoridades argentinas, siguieron siendo apoyadas en el rubro de educación judía por la propia JCA, la cual promovió además «cursos religiosos israelitas», apoyó a la Congregación Israelita de la República Argentina y, después de la primera guerra mundial, creó la Sociedad de Protección a los Inmigrantes Israelitas.

De la misma manera, y a partir de 1903, la JCA inició su obra colonizadora en Brasil, en el estado de Rio Grande do Sul, abriendo nuevos destinos para la inmigración judía. A partir de 1927, la JCA, la Hebrew Inmigrant Aid Society de Estados Unidos y la EMIGDIREKT, unieron sus esfuerzos a favor de la inmigración judía, fundando la organización HICEM (Avni, 1999).

Para países ubicados más al norte del continente, como México y Cuba, fueron organizaciones judías estadounidenses las que brindaron apoyo al establecimiento y consolidación de la presencia judía en dichos lugares. Después de la primera guerra mundial y con las restricciones que empezaron a imperar en Estados Unidos hacia la inmigración, México se volvió atractivo como posible puente para muchos inmigrantes que deseaban llegar a Estados Unidos aunque fuera de manera ilegal. Preocupado por las consecuencias de una inmigración ilegal de este tipo, el rabino Martin Zielonka de El Paso, Texas, logró involucrar a la orden B'nei B'rith a fin de que ayudara a los inmigrantes a establecerse en México. Ya desde 1908 Zielonka había tratado de ayudar a los pocos judíos residentes en México en la formación de una comunidad unida. Hacia 1921, la B'nai B'rith estableció ahí un centro para inmigrantes que ofrecía a éstos ayuda en la búsqueda de trabajo, préstamos, servicios médicos e incluso alojamiento. Esta labor duró hasta principios de 1930

cuando, debido a la crisis económica, la organización estadounidense se retiró de México y le confío a la organización judía local el mantenimiento de las labores de apoyo (Sourasky, 1965).

La inmigración judía de México provino de diversas regiones: tanto de Rusia, Polonia y Alemania, como de Siria, Turquía, Líbano y Grecia, lo que promovió la fundación de instituciones comunitarias askenazíes y sefardíes. Se distribuyeron primero a lo largo de todo el territorio mexicano y se dedicaron en un principio básicamente al comercio ambulante con ventas a crédito y al pequeño comercio establecido en puestos dentro de los mercados locales.

Las restricciones a la inmigración impuestas en Estados Unidos en 1924 fueron el motor para la intervención de organizaciones judías estadounidenses también en el asentamiento de judíos europeos (askenazíes) en Cuba. El cambio decretado en 1924 en el monto de las cuotas de inmigración desde Europa oriental hacia Estados Unidos, hizo que judíos que se encontraban en Cuba a la espera de entrar en el país del norte, tuvieran que quedarse en la isla ante la imposibilidad de continuar hacia su pretendido destino final. En consecuencia, organizaciones judías estadounidenses fundaron el Emergency Refugee Committee, que a través de la creación del Jewish Committee for Cuba en 1925, ayudó a hacer frente a los apremios económicos de estos inmigrantes y a proporcionarles ciertos servicios sociales. Esta ayuda fue muy importante para la estabilización de la comunidad judía de Cuba. Ésta contó a partir de 1930 con un Comité Central que representaba a la totalidad de la población judía cubana que hacia 1952 contaba con 12.000 miembros, de los que el 75% residía en La Habana. Tenían una activa vida comunitaria, religiosa y cultural, hasta que la revolución cubana, al destruir la estabilidad económica de esta comunidad insertada sobre todo en los estratos medios de la sociedad, hizo que la gran mayoría de sus miembros emigrara a Miami. Sin embargo, un pequeño remanente permaneció en la isla y continúa ahí hasta ahora.

Durante la década de los años treinta del siglo XX y en el marco de la persecución nazi contra los judíos de Alemania, organizaciones judías europeas y estadounidenses apoyaron en conjunto las actividades del Alto Comisionado para los Refugiados de Alemania, James McDonald. En vista de que los países latinoamericanos con posibilidad de recepción de inmigrantes exigían que éstos fueran agricultores, la JCA estableció en el campo argentino a algunos centenares de familias. En Brasil, un proyecto similar fracasó debido a la decisión del gobierno de no admitir judíos aun cuando fueran agricultores. Por su parte, el American Joint Distribution

Committee (AJDC) invirtió grandes sumas de dinero en un fallido ensayo de colonización agrícola en Bolivia y en el mantenimiento de inmigrantes judíos que a partir de 1938 llegaron a ese país. Del mismo modo, el AJDC invirtió importantes recursos para la formación del Dominican Republic Settlement Association en 1940. Su fin era la realización del gran proyecto de inmigración y colonización que proponía el presidente dominicano Rafael Leónidas Trujillo, proyecto respaldado por el gobierno de Estados Unidos y el Intergovernmental Committee creado en la tristemente célebre Conferencia de Evian. Todos estos esfuerzos resultaron decepcionantes porque finalmente sólo se consiguió establecer la colonia de Sosua, con un total de tan sólo 432 personas. El AJDC también extendió su colaboración a los comités de integración que iban formándose en países como Perú, Colombia, Ecuador y Paraguay, lo cual amplió la presencia judía en el continente, pero sólo de manera muy modesta, ya que en general los gobiernos de todos los países en el continente americano mantuvieron una política migratoria de puertas cerradas para los judíos prácticamente desde la instalación del régimen nazi en Alemania y hasta el fin de la segunda guerra mundial.

II. PRINCIPALES COMUNIDADES JUDÍAS EN AMÉRICA LATINA

Argentina

En este país se encuentra la mayor comunidad judía de Iberoamérica. Su presencia se concentra en Buenos Aires, aunque existen núcleos importantes en Rosario, Córdoba, Santa Fe, La Plata, Bahía Blanca, Mendoza y Mar del Plata, presentando también algunos asentamientos en áreas rurales. La judería argentina, fuertemente integrada en el país, se inserta laboralmente en la industria, el comercio, las profesiones, las artes y los servicios, con índices importantes de asimilación en algunos de sus estratos.

Su mayor organización política es la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA), la cual representa a todas las subcomunidades y organizaciones judías ante las autoridades, al tiempo que se encarga de salvaguardar los derechos de sus miembros. La mayor organización que representa a la mayoría askenazí (85% de la población judía) es la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), que se encarga de actividades religiosas y culturales, de beneficencia social y del funcionamiento de varios asilos de an-

cianos, un hospital y comedores públicos para los necesitados. La comunidad sefaradí posee tres organizaciones propias, existiendo además una Federación Sionista (OSA) y diversas organizaciones femeninas. La sede del Congreso Judío Latinoamericano está situada en Buenos Aires, lo mismo que una rama independiente del YIVO, el Instituto para la Investigación Judía, fundada originalmente en Vilna, Lituania, en la década de los años veinte.

Tradicionalmente, los askenazíes y los sefardíes han mantenido sus instituciones religiosas y sinagogas separadamente. Buenos Aires posee cincuenta sinagogas ortodoxas, cinco conservadoras y una reformista. En 1962 el Movimiento Conservador estableció la rama argentina del Seminario Teológico Judío de Nueva York, el cual prepara a estudiantes para ejercer el rabinato.

En Argentina funcionan cerca de setenta instituciones educativas judías de todos los niveles, con aproximadamente veintidós mil alumnos judíos. La mayoría de tales instituciones tienen una inclinación sionista. Buenos Aires cuenta con tres bibliotecas, cuatro librerías y tres museos judíos. Cada subcomunidad tiene su propio club social, y la Federación Deportiva Macabi es también muy activa en Argentina.

En los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI, se agudizó la crisis económica endémica que arrastraba el país desde tiempo atrás. Las repercusiones para la comunidad judía argentina han sido graves, con el consecuente debilitamiento de la estructura institucional sobre la que se asienta la vida judía organizada, debido a que las fuentes tradicionales de financiamiento dejaron de funcionar. Simultáneamente, se elevó de manera muy significativa el número de judíos en estado de pobreza, hasta el grado de que con la profundización de la crisis económica del país en 2001 y 2002, muchos de ellos optaron por emigrar a Israel o a algún otro país que ofreciera mejores perspectivas de desarrollo personal y familiar.

El antisemitismo en Argentina ha sido un fenómeno persistente y de largo arraigo. Desde las primeras épocas de presencia judía en el país, diversas élites políticas consideraron a esta inmigración perjudicial e indeseable. Grupos nacionalistas radicales, apoyados por ciertos sectores de la Iglesia católica, dieron lugar a que después de la huelga general de enero de 1919, estallara la llamada «Semana trágica», cuando la Liga Patriótica Argentina de Manuel Carles instigó un pogromo, uno de los más graves episodios de violencia registrados bajo un gobierno democrático en Argentina. El antisemitismo formó parte de una más amplia xenofobia con

raíces en fuentes francesas, falangistas, fascistas y nazis, que en la década de los treinta se concentraron en cuerpos de oficiales de las fuerzas armadas y en la Legión Cívica, el más visible exponente del antisemitismo de la época. Desde 1933, la rama local del Partido Nazi Alemán contribuyó a intensificar la ideología antisemita, aun cuando, como contraparte, en el período 1933-1941, Argentina recibió la mayor cantidad de refugiados judíos legales e ilegales que llegaban a América Latina.

Durante los años cuarenta, la Alianza de Liberación Nacionalista, de claro corte pronazi, apoyó el ascenso al poder de Juan Domingo Perón en 1946. Terminada la segunda guerra mundial, Argentina se convirtió en un centro de publicaciones antisemitas y actividades neonazis, lo mismo que en un santuario para miles de nazis que huían de Europa, incluidos criminales de guerra como Adolf Eichmann, Joseph Schwammberger, Walter Kutschmann y Edward Roschmann. La captura y secuestro de Eichmann por Israel en 1960 estimuló una nueva oleada de antisemitismo. Durante los años sesenta, el movimiento nacionalista católico «Tacuara» instigó y protagonizó múltiples actos violentos de carácter racista.

El régimen militar dictatorial que gobernó Argentina de 1976 a 1983 y que perpetró la llamada «guerra sucia» por la que se reprimió y asesinó a miles de ciudadanos argentinos, fue especialmente cruento con los judíos. De los 9.000 «desaparecidos» por efecto del terrorismo de Estado en este período, cerca de un millar fueron judíos, cifra desproporcionada en relación a la magnitud de la población judía argentina. Las investigaciones llevadas a cabo posteriormente en los centros de detención por el CONADEP, revelaron que los prisioneros judíos recibieron un trato «especial» y que lemas antisemitas y neonazis se hallaban en las paredes de dichos recintos. Gracias sobre todo a los esfuerzos del rabino Marshall Meyer, fundador del movimiento religioso conservador en Argentina, muchos judíos lograron salvar sus vidas al ser trasladados a Israel en este período.

En 1983 la democracia fue restaurada bajo el gobierno de Raúl Alfonsín. Sin embargo, en los años noventa y bajo el régimen de Carlos Saúl Menem se registraron los más violentos ataques antijudíos en la historia del país: la colocación de una bomba en la embajada de Israel en Buenos Aires en 1992 y la explosión mediante un coche-bomba destruyó en julio de 1994 el edificio que albergaba el centro comunitario de la capital argentina donde tenían su sede la DAIA y la AMIA. En una manifestación multitudinaria en la plaza central de Buenos Aires, a la que asistieron 150.000 personas, tras este último atentado, se expresó la condena pública a este brutal

acto de violencia, el más grave sufrido por alguna comunidad judía de la diáspora desde el final de la segunda guerra mundial. Uno de los lemas enarbolados en esa ocasión, en la que estuvieron presentes los más altos funcionarios del gobierno, fue el de «Todos somos judíos argentinos». Los responsables de este atentado, por el que murieron cerca de un centenar de personas, no han sido encontrados para llevarlos ante la justicia y se presume que se trató de un operativo en el que estuvieron implicados elementos locales argentinos con agrupaciones islamistas de origen iraní. Hasta la fecha, persiste una acerba crítica al gobierno argentino por no haber hecho lo suficiente para dar con los culpables.

Se calcula que existen en el país cerca de treinta grupos neonazis, que aprovechan las crisis en el Medio Oriente debidas al conflicto palestino-israelí para continuar difundiendo ideología antisemita bajo cobertura antisionista, no obstante la existencia de una ley aprobada en 1988 que condena el racismo y el antisemitismo.

Brasil

La gran mayoría de los judíos brasileños residen en São Paulo y Río de Janeiro, aunque existen pequeñas comunidades en Bahía, Belem, Manaus, Porto Alegre y Recife. Como Brasil es una federación, los judíos de cada Estado poseen una organización propia. El cuerpo central que representa a todas las federaciones y comunidades del país es la Confederação Israelita do Brasil (CONIB), fundada en 1951. Esta organización incluye doscientas asociaciones comprometidas con la promoción de la actividad sionista, la educación judía, la cultura y la beneficencia social. En este último aspecto, las comunidades más importantes mantienen instituciones de ayuda para sus miembros y hospitales. El Hospital Israelita Albert Einstein, sostenido por la comunidad judía de São Paulo, es considerado uno de los mejores del país. Por otra parte, todas las más importantes organizaciones sionistas internacionales están representadas en Brasil.

Los judíos de Brasil han disfrutado de seguridad y prosperidad en este país caracterizado por la coexistencia armónica de diversos grupos étnicos. No obstante, se han registrado ocasionales brotes de antisemitismo que han sido impugnados por una comprometida alianza de intelectuales, hombres de Estado y miembros del clero católico, que han actuado en contra del racismo y el antisemitismo ocasionalmente emergentes. El éxito de buena parte de los judíos y

la atmósfera liberal y tolerante en la que viven han sido un factor promotor de una asimilación creciente.

La mayoría de los judíos brasileños se identifican como seculares y sionistas. Y aunque hasta la década de los años treinta y por influencia de los inmigrantes de Europa oriental la principal corriente religiosa era la ortodoxa, con la llegada de judíos de Europa central se estableció el movimiento reformista. Hacia principios del siglo XXI, la mayoría de las sinagogas eran reformistas o conservadoras, aunque también se registró en los últimos años el establecimiento del movimiento jasídico «Jabad» en São Paulo.

La educación judía está organizada por el Instituto Nacional para la Educación y la Cultura, y cada Estado posee su propio comité. En São Paulo funcionan cuatro escuelas tradicionales y cuatro ortodoxas. En Río de Janeiro existen varias escuelas judías. La legitimidad de la presencia judía en el país se manifiesta, por ejemplo, en que la Universidad de São Paulo ofrece estudios judaicos. Importante es también la presencia de organizaciones juveniles sionistas como el Hashomer Hatzair, el B'nei Akiva y el Habonim Dror, además de las organizaciones juveniles propias de las comunidades judías de origen sirio y libanés. Un periodismo prolífico y actividades deportivas de clubes afiliados a las organizaciones hebraicas en São Paulo y Río de Janeiro, son muestras elocuentes de la vitalidad de las comunidades judías brasileñas. Existe también una importante participación de sectores judíos en movimientos populares para combatir el hambre, la pobreza y la discriminación en el país.

En cuanto al tema del antisemitismo, la Constitución brasileña de 1988 establece que las expresiones públicas de prejuicios religiosos o raciales constituyen un crimen punible por el Estado. Esta consideración posibilitó en 1994 la remoción de literatura antisemita de la circulación. En ese mismo año, el senado federal aprobó una ley que prohibía el uso público de la esvástica y la respuesta gubernamental a incidentes antisemitas ha sido rápida y eficiente. La Federación Judía de São Paulo creó una comisión permanente para combatir el racismo y la sección para asuntos interreligiosos del Congreso Judío Latinoamericano ha realizado esfuerzos destacados para combatir el odio racial, con colaboración de la Comisión Nacional Brasileña para el diálogo judío-católico, organismo afiliado a la Conferencia Nacional de Obispos Brasileños. De hecho, Brasil registra escaso antisemitismo abierto a pesar de la existencia de pequeños grupos de neonazis y «cabezas rapadas».

Chile

La mayoría de los judíos chilenos residen en la capital, Santiago. Pequeñas comunidades existen también en Viña del Mar, Concepción, Temuco y Valdivia. Hay también algunos grupos de indígenas en la región sur del país que se consideran judíos, observan las costumbres y leyes judías y se autodenominan «Iglesia israelita».

La máxima organización judía en Chile es el Comité Representativo de las Entidades Judías de Chile. Existen también otras organizaciones judías y sionistas como la Federación Sionista de Chile, la B'nei B'rith, y la Wizo. Funcionan varias sinagogas afiliadas a las diferentes corrientes religiosas del judaísmo. En Santiago proporcionan servicios educativos dos escuelas, el Instituto Haim Weizman-ORT, un Talmud Torá y el Instituto Sionista Ben Gurión, además de una pequeña escuela en Viña del Mar. La Universidad de Chile alberga un departamento de estudios judaicos.

La comunidad publica tres periódicos semanales: el askenazí *La Palabra israelita*, el sefardí *El Vocero* y el sionista *Mundo judío*. Funcionan un museo judío sefardí y el Centro de Documentación B'nei B'rith.

Un interesante aspecto de la actividad judeochilena es su mantenimiento de un cuerpo voluntario de bomberos denominado «Bomba Israel» que cuenta con dos carros de bomberos sobre los que ondean las banderas de Chile e Israel. Entre sus miembros se encuentran varios rabinos.

La comunidad judía chilena no ha sufrido un antisemitismo violento y activo a lo largo de su historia, aun cuando en diversos sectores de la población siguen anidando los tradicionales estereotipos sobre los judíos que se manifiestan en los medios de comunicación o a nivel privado. Los judíos han sido aceptados desde hace décadas como miembros plenos de la sociedad chilena, con presencia notable en las élites intelectuales, políticas y de negocios del país.

México

La inmigración judía que dio lugar a la formación de la comunidad judeomexicana contemporánea comenzó a arribar al país a principios del siglo XX. A pesar de que inicialmente los recién llegados fundaron en la capital mexicana hacia 1908 una institución que cobijaba tanto a los askenazíes como a los sefardíes —Sociedad de Beneficencia Alianza Monte Sinaí— las diferencias idiomáticas,

culturales, religiosas e ideológicas entre ambos grupos derivó en la creación pocos años después de instituciones separadas. El sector askenazí se independizó de Alianza Monte Sinaí, fundando en 1922 la Kehilá Nidje Israel. Subsecuentemente hubo más desprendimientos de Alianza Monte Sinaí: en 1924 los sefardíes de los Balcanes hablantes del ladino crearon su organización denominada La Fraternidad, que posteriormente, en 1942, tomaría el nombre de Unión Sefaradí, A. C., mientras que los judíos provenientes de Aleppo, Siria, fundaron en 1938 su propia organización de beneficencia a la que bautizaron como Sedaká Umarpé, y que más adelante adoptaría el nombre de Comunidad Maguén David, A. C. La Alianza Monte Sinaí quedó así como la institución representativa sólo de los judíos llegados de Damasco. Fue así como estos cuatro subgrupos —azkenazíes, sefardíes de origen balcánico, aleppinos y damsqueños— crearon cuatro grandes comunidades con sus propios espacios religiosos, culturales, educativos y de beneficencia. Todas ellas están representadas en el Comité Central Israelita de México, organización paraguas fundada en 1938 como respuesta a los desafíos presentados por el deterioro de vida judía en Europa a causa del nazismo, y cuyas funciones posteriores fueron las de ser el máximo órgano representativo judío ante las autoridades mexicanas y en el entorno internacional.

En la provincia mexicana también prosperaron algunas comunidades: a principios del siglo XXI en Monterrey, Guadalajara, Tijuana y Cancún funcionan comunidades judías que, a pesar de su población escasa, cumplen con las funciones básicas para mantener una vida judía activa y organizada.

Existen además en México múltiples organizaciones sionistas, femeninas, religiosas y socio-culturales, así como cerca de tres decenas de sinagogas, todas ortodoxas, excepto dos que se definen como conservadoras. La amplia red educativa judeomexicana, expresiva del alto grado de organización de esta comunidad, comprende una docena de escuelas integrales y otras instituciones educativas de diverso tipo. Cerca del 80% de la población comunitaria en edad escolar asiste a las escuelas de la red judía, donde se imparten, además del programa educativo oficial mexicano, las materias judaicas. Programas de estudios judaicos están incluidos en universidades nacionales y funcionan una Universidad Hebraica y un Museo del Holocausto.

Destaca en México también la existencia de núcleos de «indios judíos» en la colonia Vallejo de la ciudad de México y en algunas ciudades como Venta Prieta y Veracruz. Su origen se re-

monta presuntamente a la época colonial y han desarrollado lazos de colaboración con las instituciones comunitarias principales.

Prácticamente, la judería mexicana ha sufrido escaso antisemitismo violento. Sin embargo, los tradicionales prejuicios cristianos respecto a los judíos han producido manifestaciones antisemitas expresadas sobre todo a través de los medios de comunicación, ciertas voces intelectuales y comentarios en la vida cotidiana. En algunos períodos, las expresiones antisemitas han elevado el tono. A fines de los años veinte y treinta, éstas estuvieron centradas en premisas nacionalistas, raciales y de competencia económica enarboladas por agrupaciones como la Liga Nacional Antichina y Antijudía, la Unión de Comerciantes, Industriales y Profesionistas Honorables, la Acción Revolucionaria Mexicanista, promotora del grupo paramilitar «Camisas Doradas», el Comité Pro-Raza y la Unión Nacional de Veteranos de la Revolución. La influencia del pensamiento racista nazi se dejó sentir en varias de estas organizaciones que pugnaron ante el gobierno por cerrar la inmigración judía al país y por tomar medidas de marginación comercial de los judíos ya residentes en México. En mayo de 1931, 250 comerciantes judíos fueron expulsados con uso de violencia del mercado de La Lagunilla.

Después de la guerra árabe-israelí de 1967, el antisemitismo empezó a manifestarse también en grupos e individuos identificados con la izquierda política, los cuales con frecuencia traspasaban los límites de la crítica a la política del Estado de Israel, para caer en posturas antisemitas. En las décadas subsiguientes, durante períodos marcados por crisis nacionales, las expresiones antisemitas fuertes ocuparon un lugar central en los medios de comunicación. Así ocurrió, por ejemplo, durante la crisis financiera de 1982 y en las semanas que siguieron al terremoto que azotó la ciudad de México en 1985. En esta ocasión, los propietarios judíos de fábricas fueron acusados de lucrarse con el desastre y de intentar salvar sus propiedades antes que las vidas de sus trabajadores. Situaciones similares se han vivido siempre que el conflicto árabe-israelí se recrudece. En los años ochenta y principios de los noventa, la invasión israelí del Líbano, la primera Intifada y la primera guerra del Golfo, promovieron una cantidad considerable de expresiones antijudías en los medios y en los campus universitarios, donde los discursos de representantes de la causa palestina condujeron a una agresiva retórica antisemita lo mismo que al uso de *graffiti* con iguales contenidos.

Después de septiembre de 2000, el estallido de la segunda Intifada dio lugar a una importante reaparición del antisemitismo y el antisionismo. Los sucesos del 11 de septiembre en Estados Unidos

reforzaron tales tendencias. Aun cuando no hay en México presencia palestina o musulmana significativa, el sentimiento antiestadounidense tiene una fuerte raigambre en la población mexicana, en círculos intelectuales de izquierda y en algunas agrupaciones políticas. Por tanto, una fuerte crítica al Estado judío, concebido como socio de «la mayor potencia imperialista», se ha convertido en un lugar común. Y aunque no se registraron actos de violencia física contra las personas, se tiene constancia de más de 130 incidentes de carácter antisemita en 2002, cantidad que constituyó un dramático aumento sobre las cifras de años anteriores. Básicamente se trató de correos electrónicos amenazantes, *graffiti* y manifestaciones públicas antisionistas en las que algunos renombrados políticos mexicanos tomaron parte.

Tribuna Israelita, como órgano de relaciones públicas de la comunidad judía de México, trabaja activamente para combatir el antisemitismo y el antisionismo a través de publicaciones en los medios, encuentros con representantes gubernamentales, populares y de asociaciones civiles, y participaciones en entrevistas de radio y televisión. Miles de folletos con información dirigida a combatir los mitos de la retórica antijudía y antiisraelí fueron repartidos entre estudiantes universitarios.

El 10 de abril de 2003, el Congreso mexicano aprobó por unanimidad una ley federal para la prevención y eliminación de todas las formas de discriminación, mencionando de manera específica el antisemitismo y la xenofobia. El Comité Central de la Comunidad Judía de México tuvo un papel activo en los estudios y discusiones que desde 1995 se dieron para formular esta ley.

Uruguay

Esta comunidad data sus orígenes en 1880, cuando el país fungía como una estación temporal en la aspiración a llegar a Brasil y Argentina. Posteriormente se agregaron modestas inmigraciones adicionales durante y después de la segunda guerra mundial. Con población llegada tanto de Europa como de territorios pertenecientes al antiguo Imperio otomano, la comunidad judía uruguaya está organizada en cuatro comunidades religiosas separadas de acuerdo al origen: la polaco-rusa, la sefardí, la alemana y la húngara. El Comité Central Israelita agrupa cerca de sesenta organizaciones de diverso tipo. Funcionan catorce sinagogas ortodoxas y una conservadora (de la comunidad de origen alemán), además de un Centro Jabad, de inspiración jasídica, cuatro escuelas judías

integrales y varias organizaciones juveniles sionistas. No hay en el país una importante tradición antisemita y Uruguay fue de hecho el primer país sudamericano que reconoció el Estado de Israel en noviembre de 1948.

Siendo Uruguay un país cuya peculiar historia durante el siglo XX generó un considerable éxodo de parte de su población en busca de nuevos horizontes, de igual modo su población judía ha ido decreciendo por esos mismo motivos, con una alta cifra proporcional de emigración hacia Israel y otros países.

Venezuela

La comunidad judía en este país data de principios del siglo XX, cuando arribaron judíos del norte de África, Líbano, Siria y los Balcanes. Formaron en los años veinte la Asociación Israelita de Venezuela. En los años treinta se registró inmigración judía de Europa oriental y central, especialmente de Rumania, Polonia y Hungría. Hacia 1950 la población judía estimada en el país era de 6.000 personas, pero unos años después la comunidad creció con la llegada de judíos de Egipto, Hungría, Israel y países latinoamericanos vecinos.

La organización paraguas de esta comunidad es la Confederación de Asociaciones Israelitas de Venezuela, que comprende organizaciones diversas, entre ellas varias femeninas, juveniles y de orientación sionista. A pesar de contar con organizaciones separadas, los sefardíes y los askenazíes actúan unidos en asuntos políticos, culturales y educativos. Funcionan cerca de quince sinagogas, todas ortodoxas excepto una, y entre el 70% y el 90% de los niños en edad escolar asisten a la escuela judía, el Colegio Moral y Luces Herzl/Bialik, el cual se fusionó con el Colegio Hebraico. El principal sitio de actividad comunitaria es el Centro Social, Cultural y Deportivo Hebraico, y entre las publicaciones diversas que existen destaca el semanario *Nuevo Mundo Israelita*.

El antisemitismo nunca fue un fenómeno extendido en Venezuela, pero a partir del régimen de Hugo Chávez, se registraron incidentes preocupantes que mantienen en estado de alerta a la comunidad. En ese sentido han actuado los estrechos lazos del régimen de Chávez con gobiernos islámicos de corte radical, como el iraní, ciertas declaraciones desafortunadas del propio presidente y sobre todo, el allanamiento del Centro Social, Cultural y Deportivo Hebraico a finales de 2004, con el pretexto de buscar armas y criminales que amenazaban al Estado.

Puede afirmarse que el contexto de incertidumbre en que se mueve la realidad general latinoamericana, afectada por los procesos de globalización y marcada por tendencias conflictivas donde avances en lo político se mezclan con retrocesos importantes en lo económico y social, ha impactado negativamente en muchas de las comunidades judías latinoamericanas. Su crecimiento demográfico, prácticamente nulo a pesar del crecimiento poblacional general elevado, se ha manifestado en la desaparición paulatina de varias pequeñas comunidades de América Central y del Sur.

BIBLIOGRAFÍA

Antisemitism. World Report 1995 (1995), New York/London: The Institute of Jewish Affairs/The American Jewish Committee.

Avni, H. (1996), «El continente americano y la modernización política de los judíos», en *Ibéria Judaica: Roteiros da Memoria*, Editora da Universidade de São Paulo, pp. 403-411.

Avni, H. (1999), «Presentación de las comunidades judías de América Latina», en *Encuentro y alteridad*, México: UNAM, pp. 15-31.

Beker, A. (ed.) (1999), *Jewish Communities of the World. 1998-1999 edition*, New York: Institute of the World Jewish Congress.

Bokser de Liwerant, J. (dir.) (1992), *Imágenes de un encuentro. La presencia judía en México en la primera mitad del siglo XX*, México: UNAM/Tribuna Israelita/Multibanco Mercantil.

Cohen, M. E. (2002), «¿Cuál es el futuro de las comunidades judías de América Latina?», en *Encuentro. Recreando la cultura argentina*, Buenos Aires: Milá, pp. 199-209.

Della Pergola, S. (2002), «World Jewish Population 2002»: *American Jewish Yearbook* (New York) 102.

Kliksberg, B. (1993), «El judaísmo latinoamericano a fines del siglo XX: problemas estratégicos»: *Coloquio* 25 (Congreso Judío Latinoamericano, Argentina), pp. 23-37.

Laikin Elkin, J. (1998), *The Jews of Latin America*, New York/London: Holmes & Meier.

Lerner, N. (1975), «Jewish Organization in Latin America»: *Israel Yearbook* (Tel Aviv), pp. 202-232.

Lerner, N. (1982), «A Continent in Turmoil: Jews in Latin America», en *Survey of Jewish Affairs*, New York: Associated University Presses, pp. 236-249.

Schmelz, O. y Della Pergola, S. (1986), «La demografía de los judíos de América»: *Rumbos* (Organización Sionista Mundial, Jerusalén) 15-16, pp. 17-37 y 155-194.

VI Seminario Internacional de Antisemitismo (2002), *Memorias*, México/Tel Aviv: Tribuna Israelita/Tel Aviv University Press.

Sourasky, L. (1965), *Historia de la comunidad israelita de México, 1917-1942*, México: Imprenta Moderna Pintel.

LITERATURA Y JUDAÍSMO EN IBEROAMÉRICA

Angelina Muñiz-Huberman

I. LOS ORÍGENES

El año 1492 cambió radicalmente el curso de la historia. Para el judaísmo significó el fin de su permanencia en territorio español después de casi catorce siglos. La toma de Granada por los Reyes Católicos y su proclamación de una sola fe, lengua y reino trajo consigo el Edicto de Expulsión contra los judíos. Al mismo tiempo, el descubrimiento, la conquista y la colonización del continente americano crearon una nueva realidad que había que asimilar, entender e interpretar. En el caso de los judíos fue una salida a medias, pues aun los conversos tenían prohibido el acceso a las nuevas tierras. Los que lo lograron fue por engaño o por azar y muchos de ellos cayeron en las manos de la Inquisición colonial huyendo de la peninsular. En condiciones tan difíciles, la presencia judía se diluye y habrá que esperar hasta finales del siglo XIX y principios del XX para que la emigración sea representativa y desarrolle su propia cultura.

Los criptojudíos tuvieron que acudir al ingenio para no ser descubiertos. Según Seymour B. Liebman, entre otras costumbres, «adaptaron el breviario dominico y los Libros de los Salmos Penitenciales para sus propios usos religiosos omitiendo la recitación del Gloria Patri. La palabra viva, la vieja tradición oral judía, fue el sostén de la cultura judía por más de dos siglos» (Liebman, 1971: 80). Hasta la fecha no se han encontrado epistolarios, aunque es sabido que los criptojudíos mantenían estrecha relación con comunidades judías de Holanda, Francia, Italia y el Imperio otomano.

En cuanto a las sinagogas, se redujeron a la reunión en casas particulares, en lugares desprovistos de signos rituales, para evitar delaciones. Tampoco hay muestras de que existiera un *bet-din* o tribunal de casos civiles.

En un principio, la mayor parte de los judíos provenían del oeste y del norte de España, así como de Portugal. En general, el principal obstáculo para el desarrollo de una vida judía en las colonias fue la presencia todopoderosa y temible del tribunal de la santa Inquisición encargado de acabar con dicha vida. Los judaizantes adoptaron la arriesgada opción del criptojudaísmo y así llegaron hasta el siglo XX, cuando empiezan a descubrir sus orígenes.

Es de suponer que entre los cronistas, autores dramáticos, poetas y escritores en general hubiera cristianos nuevos, pero que no estén consignados por el deseo de borrar las huellas de sus orígenes. Sin embargo, resulta interesante destacar que los escritores sefardíes que se establecieron después de 1492 en el ámbito mediterráneo, tradujeran libros relativos a la conquista y colonización del Nuevo Mundo. Entre ellos, tenemos a Yosef ha-Cohen, traductor al hebreo de la *Historia general de las Indias* de Francisco López de Gómara y de la *Historia de la conquista de México* de Antonio de Solís.

II. ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

Después de un pasado en el que era necesario ocultar los orígenes para sobrevivir, las comunidades judías fueron desintegrándose o desapareciendo. Con los movimientos migratorios del siglo XX originados por las guerras, el hambre, la persecución y la discriminación en el continente europeo, se elige América como lugar de refugio.

Las historias de los exilios van escribiéndose poco a poco. A raíz de las persecuciones contra los judíos y los comunistas en la Alemania y en la Austria nazis, también escritores e intelectuales se refugiaron en los países americanos. Anna Seghers, Egon Erwin Kisch, Paul Mayer, Paul Westheim, Bodo Uhse, Franz Feuchtwanger, Victor Albrecht Blum, Gertrude Duby Blom, Frans Blom, Wolfgang Paalen, Hans Eisler, Hannes Meyer, Max Cetto, Stefan Zweig, son apenas algunos nombres de esta inmigración que, durante unos años, enriqueció la vida cultural de México y de otros países como Chile, Brasil, Colombia, Argentina.

La guerra civil española produjo un exilo masivo a partir de 1939 hacia diversos países, pero sobre todo hacia México. Entre

los exiliados llegaron algunos judíos que habían participado en la guerra o que vivían en España desde principios del siglo XX. Los nombres de Máximo José Kahn, Max Aub, Margarita Nelken, Magda Donato, Walter Reuter son, tal vez, los más conocidos. También se dio el caso de identificación entre éxodo judío y éxodo español, como se refleja en la poesía de León Felipe; y, en el plano social, es interesante mencionar casamientos mixtos entre republicanos españoles y judíos. Ambos grupos encontraron afinidades en cuanto a su origen europeo, su mayor apertura y tolerancia ante el momento histórico que vivían y las dificultades que imponía el predominante nacionalismo mexicano. La emigración española fue promovida por el gobierno cardenista, mientras que la judía fue obstaculizada. Sin embargo, desde el nivel popular, ninguna de las dos fue vista con buenos ojos. El 19 de marzo de 1939, la Confederación de Cámaras de Comercio e Industria alertaba en el periódico *Excelsior* sobre el caso de 15.000 extranjeros, «muchos de ellos semitas [*sic*] y otros legionarios de la sangrienta lucha española» y advertía de que independientemente de su color político y de que fueran extranjeros, constituían una amenaza para la economía nacional; su llegada tendría «por fuerza que determinar repercusiones lamentables en la situación del pueblo todo» (Matesanz, 1999: 326).

La figura de León Trotsky y su trágico final en México es, sin lugar a dudas, el caso más conocido en la historia de los exilios y la influencia que ejerció en el medio político mexicano. La persecución macartista de la década de 1950 contra intelectuales comunistas en los Estados Unidos dio como resultado la huida de muchos de ellos a México. Así, ex combatientes judíos de la Brigada Lincoln en la guerra civil española siguieron desarrollando sus quehaceres en este país y, con frecuencia, se reencontraron con sus antiguos camaradas de la guerra española. Entre ellos puede mencionarse a Lan Adomián, compositor musical autor de las sinfonías *Auschwitz* y *La balada de Terezin*.

También en esa década, por motivos principalmente de orden político y antisemita, hubo éxodo de los países comunistas. De Polonia, a raíz de la imposición soviética, Ludwik Margules, uno de los pilares de la renovación teatral en México y autor de algunos textos, salió con su familia al exilio en 1957.

A causa de la invasión soviética de Hungría en ese mismo año, Desiderio Lang, especialista en lenguas semitas, inauguró la cátedra de lengua hebrea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. En la misma década, Jan Marek Kurticz, proveniente de Checoslovaquia, renovó e impulsó las

artes plásticas y las nuevas manifestaciones teatrales denominadas *happenings*, *performances* e «instalaciones».

Otros movimientos migratorios debidos a persecuciones políticas de las dictaduras chilena, argentina, brasileña y uruguaya, entre otras, propiciaron la llegada a México de gran número de intelectuales, escritores y universitarios durante las décadas de 1960 y 1970. Muchos de ellos han permanecido hasta la fecha en el país huésped y han contribuido a su desarrollo cultural. Algunos nombres son los de Juan Gelman, Tamara Kamenszain, Lelia Driben y, en su momento, Humberto Constantini y Alejandro Jodorowsky.

En la actualidad, la comunidad judeo-iberoamericana participa activamente en la vida de las principales ciudades del continente. Según datos de Kristin Ruggiero la población judía es de 500.000 aproximadamente, de la cual entre 230.000 y 300.000 habitan en Argentina; alrededor de 130.000 en Brasil; 40.000 en México; más de 30.000 en Uruguay y el resto en otros países (Ruggiero, ed., 2005: 2).

1. *Características*

Las comunidades judías, actualmente bien establecidas, cuentan con un considerable número de escritores y pensadores que reflexionan en torno a temas tanto generales como pertenecientes al judaísmo. Darrell B. Lockhart, en su diccionario de escritores judeo-iberoamericanos (Lockhart, 1997), el primero de este tipo, consigna alrededor de ciento veinte.

Los intereses de estos escritores abarcan un amplio panorama que se extiende desde la identidad, el judaísmo, las tradicionnes askenazí y sefardí, la emigración, el antisemitismo, la *Shoá* (Holocausto), el sionismo, Israel, hasta la memoria, la historia, el exilio político, la violencia, la Modernidad. La relación entre mundo judío y no judío es, tal vez, la preocupación fundamental que subyace en las diferentes tendencias que se exponen. El problema de la identidad se continúa manifestando y el antisemitismo no deja de tener brotes más o menos peligrosos. La memoria es un aspecto básico en el judaísmo como afianciamiento de la identidad. Al mismo tiempo, la incorporación de rasgos de las culturas locales es un fenómeno importante. Así, se desarrollan características cuyo patrón se repite desde que el pueblo de Israel vive en la diáspora.

Si, por un lado, aspira a la universalidad, por el otro, el punto de vista del escritor judeo-iberoamericano no puede evitar partir de la periferia para dirigirse al centro. Después de todo, la suya

es una visión que se incorpora a la literatura general de cada país después de pasar pruebas. El escritor judío tiene que luchar por ser aceptado ya que no deja de ser considerado un cuerpo extraño. Hay una necesidad de justificación que, necesariamente, modifica el estilo, la estructura, el lenguaje, entre otros aspectos, y que se manifiesta, sobre todo, en un dualismo intrínseco. Se absorbe la cultura regional sin olvidar la propia. Se vive y se escribe desde el margen pensando en el centro. Se habla el idioma general, pero se conocen otras lenguas no compartidas por los demás, como el ladino, el ídish, el hebreo que pueden ser parte del texto literario o reflejarse de manera subrepticia. Es, pues, un estilo proclive al ciframiento. De ahí que el judaísmo como tal será presentado por cada autor de manera personal y que, en ocasiones, se eluda o aparezca mínimamente. En el fondo, el problema de la identidad es una de las claves de esta literatura que, a veces, adopta la vertiente nacionalista como un escudo defensivo. Sin embargo, el conflicto que conlleva ser una minoría para la cultura general se convierte en una ventaja al proveer un punto de vista de mayor amplitud, diferente y crítico.

Lockhart propone las siguientes características de la literatura judeo-iberoamericana de acuerdo a tres generaciones: la primera está relacionada con el proceso de inmigración, el aprendizaje de otras costumbres, la nueva lengua, la estrechez económica, la nostalgia de la tierra perdida y la adaptación a la actual; la segunda, compuesta por los hijos nacidos en tierras americanas, prefiere incorporarse a la nueva realidad y tomar parte en asuntos políticos y sociales, desarrollar asuntos referentes a la asimilación, matrimonios mixtos, o de interés general, apartándose de los valores tradicionales al mismo tiempo que acepta su condición judía de manera más definida ante ataques antisemitas; la tercera, trata de fusionar el judaísmo, a partir del recurso de la memoria, con la cultura local para crear una identidad híbrida. Podríamos añadir que los rasgos de las tres generaciones y de las siguientes no son excluyentes y que se entremezclan, según corre el tiempo, en un ir y venir que matiza la situación del emigrante o del exiliado.

2. *El Holocausto*

El Holocausto o *Shoá* deja una huella profunda en los escritores. Cambia la manera de escribir y nace un nuevo género que combina testimonios, diarios, memorias y elementos propios de la narrativa. No sólo se alteró la realidad histórica sino también la representación

artística. Pero, sobre todo, la ética se enfrenta al eterno problema del bien y el mal. A eso se refiere Elie Wiesel al proclamar que «una novela sobre Auschwitz o no es novela o no es sobre Auschwitz», a la frase de Theodor W. Adorno, «después de Auschwitz no hay poesía», al «violín roto y silencio para siempre» de León Felipe o a la afirmación de Jean Améry: «No hay un puente que lleve de la muerte en Auschwitz a *Muerte en Venecia*».

La representación artística, establecida a partir de la mímesis griega, ha dejado de ser válida en el mundo occidental y exige cambios totales y revolucionarios. Sólo así podremos entender la ruptura absoluta de las normas ético-artísticas y de comportamiento social que caracterizan nuestro momento actual.

Cuando quedó demostrado que el dominio del mal podía implantarse impunemente y que la muerte se desacralizaba, las bases ético-religiosas se derrumbaron y, en su lugar, no hubo qué erigir. Forzosamente, las manifestaciones artísticas tuvieron que rehacer sus postulados y deambular entre la confusión y el aniquilamiento. Esto explica posiciones filosóficas como las de Ludwig Wittgenstein, donde el lenguaje se desnuda y se reduce a la expresión mínima, o escuelas dramáticas como las de Harold Pinter o Peter Weiss que exhiben el mundo emotivo al límite y en cortes anatómicos. Así como la poesía de Paul Celan y su complejidad sintáctica y metafórica. O en las palabras cortantes de la escritora judeo-mexicana Dunia Wasserstrom, sobreviviente de un campo de concentración:

> El germen de la barbarie y el virus de la crueldad que con tanta perversión como inmoralidad se trató de inocular en nosotros, no fructificaron ni germinaron en ninguno de los sobrevivientes de Auschwitz... Ninguno de nosotros podemos olvidar los tormentos y martirios morales y físicos a que fuimos sometidos en Auschwitz y ese punzante recuerdo [es] permanente en mi espíritu... (Wasserstrom, 1976: 16).

La necesidad de entender el Holocausto hace revivir el género testimonial y la elaboración de diarios. Hasta la fecha siguen publicándose, a partir del más famoso de todos, el *Diario* de Anna Frank. Una novedad en este género es el falso testimonio, como hace Zvi Kolitz, quien a su paso por Argentina en 1946 concibe la idea del relato *Iosl Rákover habla a Dios*, tomado como verdadero por muchos lectores y críticos. En él se narra la historia de un combatiente del gueto de Varsovia que sabe que va a morir y lega su último testimonio. De este libro Lévinas destacó la capacidad de

madurar y de «enfrentarse a Dios como acreedor y no sólo como deudor» (Lévinas, 1998: 84) por cuyo amor, representado por la Torá, Iosl Rákover es capaz de rebelarse ante él y morir por él, en pleno ejercicio de la dignidad humana. Sólo así se entiende el triunfo de la vida sobre la muerte y del bien sobre el mal. El relato, publicado por primera vez en el *Diario Israelita* de Buenos Aires, fue difundido y traducido en diversos países y se convirtió en una especie de leyenda que culminó con la destrucción del único ejemplar en el acto terrorista contra el edificio de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA). De este modo, personaje y obra cumplieron con un mismo destino, sepultados «entre montículos de piedras y de huesos humanos calcinados» (*Ibid*.: 9). Calcinado en el gueto o en Auschwitz, en persona o en libro, Iosl Rákover es la ficción hecha realidad. Reyes Mate afirma: «Auschwitz deja así de ser un relato aislado para convertirse en metáfora de la violencia inscrita en la Modernidad» (Mate, 2003: 217).

Darrell B. Lockhart menciona la gran cantidad de escritos sobre la *Shoá* que, en el caso iberoamericano, describen su repercusión en las comunidades locales. En la literatura argentina puede mencionarse a Bernardo Verbitsky (1907-1979) con sus novelas *Un hombre de papel* y *Etiquetas a los hombres*; Bernardo Kordon (1915) con su relato *Función de cine en Auschwitz*; Simjá Sneh (1914) con sus recuerdos de la segunda guerra mundial en libros como *El pan y la sangre*; Dunia Wasserstrom, de México, con su libro testimonial *Nunca jamás* y las conferencias que difundió en distintas instituciones; Angelina Muñiz-Huberman con el relato *La niña de Auschwitz*, algunos poemas y los ensayos incluidos en el libro *El siglo del desencanto*.

Hay un paralelismo con lo ocurrido en la *Shoá* y en la dictadura militar de Argentina de la década de 1970. La persecución de judíos, su tortura y muerte, las bombas contra la embajada de Israel en 1992 y contra la AMIA dos años después marcan de manera similar la vida comunitaria. Algunos testimonios son los de Claudio Epelbaum: *Desde el silencio*; Rodolfo J. Walsh: *Carta abierta a la Junta Militar*; Alicia Kozameh: *Pasos bajo el agua*; Nora Strejilevich: *Una sola muerte numerosa*; Matilde Mellibovsky: *Círculo de amor sobre la muerte*. *Testimonios de las madres de Plaza de Mayo*. En coincidencia con los libros sobre el Holocausto, los de la dictadura miltar argentina encuentran obstáculos para ser publicados, aun años después de los sucesos, aduciendo que son deprimentes o repetitivos. Es indudable que el alcance ético no llega a ser comprendido o se le teme.

3. *Novelas históricas*

Yosef Hayim Yerushalmi define la cultura judía como la preservadora de la memoria pero, al mismo tiempo, la historia no ha sido su principal custodia, lo que la diferencia de otras culturas. Esto no quiere decir que «los judíos rechacen la historia de entrada, sino que no están preparados para confrontarla directamente, y parecen estar a la espera de un nuevo y metahistórico mito, para el cual la novela provee, por lo menos, un moderno sustituto temporal» (Yerushalmi, 1983: 98; la traducción es mía). De ahí que la historia vista mediante la narrativa, el testimonio o el diario sean abundantes en referencia a hechos cruciales de la vida judía. Recordemos que autores que han escrito sobre la *Shoá*, desde Elie Wiesel, Primo Levi, Paul Celan hasta los latinoamericanos, parecen contradecir la famosa aseveración de Theodor W. Adorno sobre la imposibilidad de la poesía. De igual modo, la expulsión de los judíos de España en 1492 dio lugar a extraordinarios libros de carácter místico y filosófico.

En la novela judeo-iberoamericana, Darrell B. Lockhart destaca el auge del género histórico y neohistórico. Entre los autores podemos mencionar a Pedro Orgambide con *Aventuras de Edmund Ziller en tierras del Nuevo Mundo*; Antonio Elio Brailovsky con *Identidad*; Marcos Aguinis con *La gesta del marrano*; Moacyr Scliar con *La extraña nación de Rafael Mendes*; Angelina Muñiz-Huberman con *Morada interior, Tierra adentro* y *La guerra del Unicornio*; Alicia Freilich Segal con *Columbina descubierta*.

El tema del judaísmo también ha atraído a autores no judíos, desde Jorge Luis Borges hasta Homero Aridjis y José Emilio Pacheco, además de Justo Sierra, Rubén Darío, Gabriela Mistral.

4. *Otros temas*

Otros temas señalados por Lockhart como el sionismo y la relación con el Estado de Israel han interesado y se han desarrollado en diversos países, sobre todo en Argentina y Brasil. La búsqueda místico-filosófica del judaísmo ha dado frutos en autores como Mario Satz con *Poética de la Kábala. Senderos en el jardín del corazón*; Ricardo Barnatán con *La Kábala: una mística del lenguaje*; Angelina Muñiz-Huberman con *Las raíces y las ramas* y *El mercader de Tudela*; Esther Seligson con *La morada en el tiempo*. El teatro en ídish apareció desde principios del siglo XX; posteriormente se ha desarrollado en español y cuenta con nombres como los argenti-

nos Samuel Eichelbaum, Osvaldo Dragún, Ricardo Halac, Germán Rozenmacher, Jorge Goldenberg, Diana Raznovich, Nora Glickman; los venezolanos Isaac Chacrón y Elisa Lerner; el costarricense Samuel Rovinski; los mexicanos Sabina Berman y el director teatral Ludwik Margules con puestas de escena memorables.

Como mención aparte, el investigador Darrell B. Lockhart destaca la nutrida participación femenina en las letras iberoamericanas. La ucraniana-brasileña Clarice Lispector, ampliamente reconocida, inauguró una literatura de suma originalidad e inclasificable, de gran misterio e imaginación. Entre sus títulos están: *Agua viva*, *La hora de la estrella*, *La pasión según G. H.* La poeta y traductora argentina Alejandra Pizarnik aportó una obra intensa y conflictiva, como *Árbol de Diana*, *Las aventuras perdidias*, *Canto de extramuros*, *La condesa sangrienta*, *El deseo de la palabra*. De Chile, aunque radicada en los Estados Unidos, Marjorie Agosín reúne una considerable obra narrativa, poética y ensayística, además de ser editora de múltiples antologías: *Las alfareras*, *Brujas y algo más*, *Querida Anna Frank*, *Hogueras*, *Sagrada memoria: reminiscencias de una niña judía en Chile*. La uruguaya Teresa Porzecanski cuenta con obras como *Construcciones*, *Felicidades fugaces*, *Perfumes de Cartago*, *La respiración es una fragua*. Las argentinas Cecilia Absatz: *Feiguele y otras mujeres*, *Té con canela*, *Los años pares*, *¿Dónde estás amor de mi vida que no te puedo encontrar?*; Alicia Steimberg: *Amatista*, *La loca 101*, *Músicos y relojeros*, *Su espíritu inocente*; Silvia Plager: *A las escondidas*, *Boca de tormenta*, *Como papas para varenikes*, *Prohibido despertar*; Ana María Shua: *Casa de geishas*, *Cuentos judíos con fantasmas y demonios*, *Los días de pesca*; Judith Grossmann de Brasil: *Cantos delituosos: romance*, *Linhagem de Rocinante: 35 poemas*, *Outros trópicos*; y las mexicanas ya mencionadas.

III. PAÍSES Y AUTORES

Argentina

A partir de 1580, judíos de origen portugués arribaron a Argentina y se dedicaron sobre todo al comercio, estableciéndose en Buenos Aires, Córdoba y Tucumán. En 1602 se dictó un decreto de expulsión contra portugueses, judaizantes y criptojudíos. Se sabe que uno de los judíos condenados en el catastrófico auto de fe de Lima en 1639 era el médico Francisco Maldonado de Silva, originario

de Tucumán. También de esta ciudad era el obispo Francisco de Vitoria, acusado de judaizar y enviado a España para ser enjuiciado. El jurista Antonio de León Pinelo, nacido en Córdoba y figura literaria de la colonia, era cristiano nuevo. El término «portugués» se hizo equivalente a «judío», lo que hace difícil su precisión. Poco a poco el judaísmo fue diluyéndose y probablemente muchos criptojudíos pasaron a otros países como Bolivia y Perú. Hacia el siglo XVIII no hay signos de presencia judía en Argentina y es casi imposible hallar orígenes marranos entre la población.

Habrá que esperar a la época moderna, cuando el barón Maurice de Hirsch (1831-1896) tuvo la idea de crear una asociación para la colonización agrícola judía en diversas partes del mundo (ICA), sobre todo en Canadá, Estados Unidos y Suramérica. Argentina fue el país latinoamericano elegido para este proyecto de reacomodo de familias judías que escapaban de la persecución antisemita y que podrían dedicarse a labores agrícolas. Las colonias prosperaron durante una época, pero hacia 1960 empezó su decadencia y hoy prácticamente han desaparecido.

Después de la independencia, Argentina promulgó varias constituciones que no tenían en cuenta la situación judía, a pesar de que hay constancia de su arribo desde 1840. En 1853 se dictó por primera vez la ley que otorgaba libertad de credo y hacia 1862 se puede considerar que hay vida judía organizada con la primera boda de que existe constancia. En 1889 la población judía aumentó entre 1.500 y 2.000 miembros que venían huyendo del antisemitismo ruso y polaco sobre todo. Este factor y la creación de las colonias agrícolas, gracias al barón de Hirsch, hicieron posible que la población judía, tanto askenazí como sefardí, aumentase de forma notoria. La población urbana fue también importante y a principios del siglo XX ya se cuenta con una imprenta en ídish por lo que el periodismo, la literatura y el teatro empiezan a florecer.

Al mismo tiempo se instala de manera feroz el antisemitismo, que da lugar a la «Semana trágica», incalificable pogromo contra la comunidad judía. El filogermanismo de los gobiernos argentinos se deja sentir.

La vida política de Argentina cambia por la revolución de 1930 y aumentan las organizaciones nacionalistas y antisemitas apoyadas por la representación del Partido Nazi Alemán hasta llegar a convertirse en un verdadero peligro para la comunidad judeo-argentina. Es por eso por lo que se crea la DAIA (Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas), una organización de autodefensa. Durante el periodo peronista de 1946 a 1968 Argentina es un

centro internacional de publicaciones antisemitas y de actividades neonazis. La inmigración judía se interrumpe, mientras que miles de nazis derrotados en la segunda guerra mundial son bienvenidos. Al antisemitismo nazi se une también la Liga Árabe de Buenos Aires. De 1976 a 1983 la dictadura militar recrudece intensamente los ataques contra los judíos, y los muertos y desaparecidos alcanzan graves proporciones. Todo esto promovió la emigración hacia el Estado de Israel. Grupos de argentinos contribuyeron a la fundación de ocho nuevos *kibutzim* en territorio israelí.

En cuanto a la vida cultural, está marcada por la fecha de 1898 cuando aparecieron las tres primeras publicaciones periódicas en ídish: *Der Vider-Kol*, dirigida por Mijal Ha-Cohen Sinai; *Der Yidisher Fonograf*, dirigida por Fabián S. Halevi; y *Di Yidishe Folkshtime*, dirigida por Abraham Vermont. A éstos siguieron nuevos títulos en años sucesivos. El primer periódico en hebreo, *Ha-Bimá, ha-Ivrit,* data de 1921. Mientras que las primeras publicaciones en español son a partir de 1911: *Juventud, El israelita argentino, Vida nuestra, Comentario, Israel, Mundo israelita, La luz* y muchos más. La revista *Davar* se publica hasta la fecha y en ella han colaborado los escritores más famosos.

La Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) reunía lo más representativo de la cultura judeo-argentina en todos sus campos, pero por desgracia fue arrasada totalmente por un atentado terrorista en 1994 que causó más de un centenar de muertos. A estas alturas el crimen sigue sin ser esclarecido por la justicia.

La primera novela judeo-latinoamericana es *Los gauchos judíos* de Alberto Gerchunoff publicada en Buenos Aires en 1910, que se refiere al experimento de las colonias agrícolas del barón de Hirsch. Aunque existe el antecedente de un autor colombiano de origen judío pero educado como católico, Jorge Isaacs, con su famosa novela *María* (1867), sus referencias al judaísmo son casi imperceptibles.

Los gauchos judíos fue escrita a petición de Leopoldo Lugones y su importancia es fundamental no sólo por inaugurar la literatura judeo-argentina sino porque ha llegado a ser considerada dentro del canon literario general. Su influencia se dejó sentir sobre autores posteriores tanto judíos como no judíos.

La literatura actual judeo-argentina es la más copiosa y aunque destaca en todos los géneros literarios, es interesante resaltar la abundancia de autores teatrales.

Una breve lista de escritores incluye a: Marcos Aguinis, Ricardo Barnatán, Alicia Borinsky, Aída Bortnik, Antonio Elío Brailovsky,

Humberto Constantini, Alicia Dujovne Ortiz, Ricardo Feierstein, Manuela Fingueret, Luisa Futoransky, Gelman, Glickman, Goloboff, Tamara Kamenszain, Kovadloff, Najenson, Orgambide, Pizarnik, Samoilovich, Satz, Shua, Sneh, Steimberg, Sverdlik, Szichman, César Tiempo, Eliahu Toker, David Viñas, Saúl Yurkievich.

Bolivia

Desde la época colonial llegaron a Bolivia, entonces parte del virreinato de Perú, marranos o criptojudíos provenientes de España. Su principal ocupación fue el trabajo minero. Hasta la fecha hay costumbres, en algunos lugares, que podrían referirse a un pasado judío, como encender velas los sábados o evitar comer carne de puerco. Después del establecimiento de la Inquisición en Perú en 1570, la comunidad marrana empezó a decaer. Se carece de datos sobre los siglos siguientes. A principios del siglo XX llegaron las primeras inmigraciones de Rusia, Turquía, Argentina y otros países. Hacia 1930 había unas treinta familias judías. Una década después la población alcanzó un máximo de 7.000 personas, pero disminuyó posteriormente. Además de en La Paz se establecieron en otras ciudades y hubo intentos de crear colonias agrícolas.

Como es habitual se fundaron colegios, sinagogas, cementerios. Sin embargo, las condiciones desfavorables para un desarrollo integral en lo económico, social y educativo obligaron a la emigración. Se crearon publicaciones periódicas esporádicas por parte del Colegio Boliviano Israelita, la B'nai B'rith y la Federación Sionista Unida. Entre sus autores podemos mencionar a Vladymir Rilsky y a Abraham Vaisman.

Brasil

En el año de 1500, Pedro Álvares Cabral descubrió las tierras brasileñas. Entre sus acompañantes estaba Gaspar da Gama, judío converso forzado. Dos años después, un grupo de cristianos nuevos encabezado por Fernando de Noronha, obtuvieron permiso del rey Manuel I de Portugal para colonizar las recién descubiertas tierras. Se dedicaron al comercio de maderas preciosas e introdujeron el cultivo de la caña de azúcar. Con el tiempo, la mayor parte de estos cristianos nuevos pasaron a ser criptojudíos o marranos.

La Inquisición nunca se estableció formalmente en Brasil, pero a partir de 1591 empezaron a llegar inquisidores de Portugal que atendieron delaciones y enviaron a los sospechosos de herejía al

tribunal de Lisboa. Los conversos suponían una parte importante de la población: eran comerciantes, dueños o administradores de ingenios azucareros, maestros, escritores y hasta sacerdotes. Dos autores cristianos nuevos iniciaron la literatura brasileña: Bento Teixeira Pinto con su *Prosopopeya*, el primer poema brasileño, y Ambrósio Fernandes Brandão, que escribió los *Dialógos das grandezas do Brasil*.

Con la conquista holandesa de Bahía y Pernambuco en 1624, la condición de los cristianos nuevos mejoró y muchos se declararon judíos abiertamente. En 1645, la población portuguesa se sublevó contra los holandeses dando lugar a una guerra que duraría nueve años. De esta época data el primer poema escrito en hebreo en el continente americano: *Zéjer asiti le-nifle'ot El* («He erigido un memorial para los milagros de Dios»), por Isaac Aboab.

Las congregaciones de Zur Israel y Maguén Abraham estaban perfectamente organizadas siguiendo el patrón de los sefardíes emigrados a Holanda, tras la expulsión de España. Los libros con los datos fueron llevados de regreso a Ámsterdam cuando los portugueses recuperaron las colonias holandesas. En ellos queda consignada la historia de las comunidades, su organización civil, administrativa, jurídica, religiosa, el pago de impuestos, la ayuda a los pobres, la localización del cementerio.

Una vez derrotados los holandeses en 1654, se promulgó un edicto expulsándolos junto con los judíos. La mayor parte de éstos regresó a Holanda; algunos se quedaron en las islas caribeñas de Curaçao y Barbados; y un grupo de 23 llegó a Nueva Ámsterdam (actual Nueva York), entonces bajo dominio holandés, y fueron los fundadores de la primera comunidad judía en los Estados Unidos.

La situación de los pocos marranos que quedaron en Brasil fue deteriorándose. Algunos fueron enviados a Portugal para ser juzgados y condenados a morir en la hoguera. Las confiscaciones de bienes, los arrestos y las persecuciones repercutieron en la economía general del país que se vio afectada por la paralización parcial de la producción azucarera, casi toda en manos de cristianos nuevos. Todavía en el siglo XVIII ocurrió el martirio del famoso poeta y autor dramático Antonio José da Silva, conocido como *O Judeu*, a quien ni siquiera el rey pudo salvar de la hoguera. Sobre su trágica vida escribió una novela Camilo Castelo Branco. Sólo en 1773, gracias a un decreto real, terminó la persecución y masacre de los cristianos nuevos. Para entonces, éstos se habían asimilado y habían abandonado su fe y sus costumbres. En 1822, con la independencia de Portugal, se reanudó la inmigración judía.

A finales del siglo XIX hubo varios intentos de crear colonias agrícolas de población judía proveniente de las persecuciones antisemitas europeas. Pasaron por diversas etapas no muy afortunadas en cuanto a su éxito. A diferencia del caso argentino, no produjeron una creación literaria que reflejase esa situación.

La primera escuela hebrea data de 1907 en la colonia agrícola de Philippson; la segunda es de 1910 en Pôrto Alegre y la tercera de 1916 en São Paulo. Los primeros periódicos en ídish y en portugués aparecieron en estas fechas y posteriormente: *Di Menshhayt* («Humanidad»), *A Coluna*, *Brazilianer Yidishe Presse, Aonde vamos?* y varios más. El primer libro en hebreo se publicó en 1925: *Ziyyun*.

Actualmente, los judíos participan en todos los ámbitos de la vida cultural, política y económica del país. Entre los principales autores están: Alberto Dines, Francisco Dzialovsky, Zevi Ghivelder, Judith Grossmann, Eliezer Levin, Clarice Lispector, Samuel Rawet, Moacyr Scliar, Adão Voloch.

Colombia

Los primeros marranos llegaron a Colombia con los conquistadores en el siglo XVI. En cuanto se estableció la Inquisición empezaron los peligros para los criptojudíos culminando con el proceso llamado de la Gran Conspiración que incluía a Lima y que envió a la hoguera en 1638 a gran cantidad de judíos, entre ellos Juan Rodríguez Mesa, famoso en su época. Habrá que esperar hasta el siglo XIX para que grupos de judíos provenientes de Jamaica y Curaçao retornen abiertamente. Las principales ciudades que habitaron fueron las de Barranquilla, Santa Marta, Ríohacha y Cartagena.

A principios del siglo XX llegaron sefardíes de Grecia, Turquía, Siria y Marruecos, y, poco después, askenazíes de Polonia y Rusia. Durante el nazismo aumentó la inmigración de Alemania y del centro de Europa. En la segunda guerra mundial, el antisemitismo se enraizó en Colombia y publicaciones como la *Revista Antisemita Colombiana*, así como libros de la misma tendencia circularon extensamente. En 1948 hubo actos de vandalismo y destrucción contra 130 tiendas judías.

La comunidad judía empezó a organizarse activamente a partir del Holocausto y entre las publicaciones periódicas más importantes se encuentran *Ideal* y *Menorá*.

Algunos autores son: Jorge Isaacs, Andrés Berger-Kiss, Azriel Bibliowicz.

Costa Rica

En el siglo XIX llegaron los primeros sefardíes provenientes del Caribe, sobre todo de Curaçao y Jamaica. La comunidad actual desciende de refugiados de la primera y segunda guerras mundiales. Aunque con periodos difíciles y en ocasiones con legislación contraria, a partir de 1953 el gobierno de José Figueres promulgó derechos iguales para todos los ciudadanos y las condiciones mejoraron. Existen las agrupaciones habituales, de beneficencia, religiosas, educativas, sociales, culturales y deportivas. En 1964 se creó la publicación mensual *Baderej* que incluye la Federación de Comunidades Judías de Centroamérica y Panamá.

Entre sus autores podemos mencionar a Rosa Kalina, Luis Kleiman, Samuel Rovinski.

Cuba

En 1492, entre los descubridores de la isla de Cuba, venían algunos cristianos nuevos como Luis de Torres. En 1528 Hernando Alonso fue encarcelado por la Inquisición por haber entonado un salmo que mencionaba al pueblo de Israel. Un siglo después llegaron judíos de Brasil huyendo de la reconquista portuguesa y establecieron un comercio floreciente con otras islas caribeñas, Holanda y Nueva York. Los más prominentes fueron sometidos a juicio inquisitorial, condenados y sus bienes confiscados. A finales del siglo XIX se reanuda la inmigración a Cuba. Organizaciones judías establecidas en la Florida apoyaron el movimiento independentista de José Martí.

Los primeros años del sigo XX dieron lugar a la organización de la vida judía. El Centro Israelita creó, además de las instituciones habituales, una clínica, sinagoga, biblioteca, escuela nocturna de idiomas, centro estudiantil, club de teatro.

Entre 1920 y 1930 se registró un aumento de antisemitismo propiciado por grupos nazis y apoyado por la embajada alemana. El 15 de mayo de 1939 ocurrió el lamentable episodio del barco *San Luis*, al que se le impidió el descenso de los pasajeros judíos al llegar a La Habana condenándolos, de este modo, a ser trasladados a Alemania y enviados a su muerte. Sobre este suceso el escritor Max Aub escribió el drama *San Juan*.

La revolución de Fidel Castro en 1959 no fue contraria a los judíos y quienes optaron por abandonar el país lo hicieron bajo el sello de «repatriados» y pudieron emigrar a Israel. La mayoría, sin embargo, se trasladó a los Estados Unidos. Hasta 1967 existían

contactos con el Estado de Israel y había intercambio agrícola y de otra índole, pero se interrumpió en esa fecha por la guerra de Seis Días. Actualmente hay relaciones de orden comercial y migratorio. La comunidad es de varios cientos y mantiene un centro comunitario llamado Patronato Israelita con actividades dentro del judaísmo sin sufrir persecución.

En el campo literario, el primer libro de poesía data de 1927, *Oyf Indzler Erd* (*Sobre tierra isleña*) de N. D. Korman. A éste le siguen obras de Eliezer Aronowski, I. A. Pines, Pinchas Berniker y A. I. Dubelman. En cuanto al periodismo aparece *Dos Fray Vort* (*La palabra libre*) en 1925 y a continuación *Oyfgang*. *Havaner Leben-Vida habanera* fue el de más larga duración hasta 1963. Otras publicaciones periódicas siguieron apareciendo, tanto en ídish como en español. De los poetas contemporáneos ha destacado José Kozer, que vive en los Estados Unidos.

Los siguientes son algunos autores: Ruth Behar, Carlota Caulfield, Rafael Eli, Pablo Armando Fernández, José Kozer, Jacob Machover.

Chile

Desde la época colonial hay constancia de la llegada de marranos a tierras chilenas. Se mencionan a Rodrigo de Orgoños, oficial de Diego de Almagro, descubridor de Chile en 1635, y a Diego García de Cáceres que venía con el conquistador Pedro de Valdivia. La descendencia de este último, siglos después, incluye al héroe de la Independencia José Miguel Carrera y al estadista Diego Portales.

El Tribunal de la Inquisición establecido en 1570 en Lima abarcaba también a Chile y pronto empezaron los procesos y autos de fe. El juicio del médico Francisco Maldonado de Silva fue uno de los más connotados. Luego de doce años de cárcel, torturas e interrogatorios fue quemado vivo, junto con otros mártires, el año de 1639 en Lima. El escritor contemporáneo Marcos Aguinis se basó en este caso para escribir su famosa novela *La gesta del marrano*.

A pesar de las persecuciones y muertes, el criptojudaísmo siguió existiendo. El médico Rodrigo Henríquez de Fonseca y su esposa fueron llevados a la hoguera en 1644, bajo el cargo de que profesaban la ley de Moisés. Su cuñado, Luis de Riverso, optó por suicidarse en la cárcel. Los juicios y muertes se sucedieron hasta el siglo XVIII. En 1813, con la independencia de Chile, la Inquisición quedó abolida. Existe el caso de la Iglesia israelita que agrupa comunidades indígenas convertidas al judaísmo conservadas hasta nuestros días.

Nuevas inmigraciones judías se dieron a finales del siglo XIX ocasionadas por los progromos rusos, y a principios del XX aumentaron. Fue así como en 1906 se creó la Sociedad Unión Israelita de Chile y otras más. Hacia 1930, la vida judía estaba organizada en todos sus aspectos. El Círculo Israelita construyó un edificio para atender las necesidades educativas, culturales, religiosas y sociales. En 1940, debido al incremento del antisemitismo por las organizaciones nazis, se creó el Comité Representativo para defender ataques contra la comunidad judía. A partir de 1914 se fundaron escuelas hebreas y en 1965 se creó el Seminario de Maestros. En 1968 se inauguró el Departamento de Estudios Judaicos en la universidad de Chile. Asimismo se establecieron movimientos sionistas juveniles de diversas tendencias políticas.

La prensa judía hizo su aparición en 1919 con *Nuestro Ideal* y *Renacimiento,* seguida posteriormente por *Mundo Judío* y otras publicaciones. Entre los primeros escritores se puede mencionar a Guenther Boehm, Guenther Friedland, Ana Albala de Levy, Jacobo Pilovsky. Actualmente han destacado Ariel Dorfman, Marjorie Agosín, Jodorowsky, Plescoff, Rosenmann-Taub, Vásquez-Bronfman, Verónica Zondek. En ciencias, política y artes hay también una representación judía.

Guatemala

Durante la Colonia Guatemala estaba organizada como Capitanía General. El Tribunal de la Inquisición de la Nueva España incluía este país y otros de Centroamérica. Según los archivos, la presencia criptojudía, aunque pequeña, dio lugar a juicios. Poco a poco los descendientes desaparecieron en la población general. A comienzos del siglo XX empiezan a llegar judíos de Europa, Asia y algunos de Cuba, en tránsito mientras obtenían visados para los Estados Unidos.

En general, Guatemala no favoreció la inmigración judía. En 1936, bajo la influencia de la comunidad alemana, se prohibió la llegada de extranjeros provenientes de países asiáticos, incluyendo entre éstos a Polonia, para abarcar así a la población judía. Incluso, una ley expulsaba del país, en el plazo de un mes, a los buhoneros, la mayor parte judíos. Después de la segunda guerra mundial dejaron de cumplirse esas leyes y muchos refugiados pudieron entrar en el país. Se crearon varias organizaciones: la Sociedad Israelita de Guatemala, Bet-El, Maguén David, el Centro Hebreo y varias escuelas. La prensa judía es mínima y se reduce a algunas publicaciones mensuales y boletines.

Guatemala mantiene relaciones estables con Israel desde que votó en las Naciones Unidas a favor de su creación en 1947. Su embajada se localiza en la ciudad de Jerusalén. Jorge García Granados fue el representante ante la ONU que defendió al nuevo Estado y consignó en su libro *El nacimiento de Israel*, los pasos del proceso.

Cabe mencionar a algunos autores como Alcina Lubitch Domecq, Víctor Perera y David Unger.

México

Tal vez no sepamos su número, pero los conversos arribaron a la Nueva España durante los siglos XVI y XVII. Algunos fueron escritores de la talla de Mateo Alemán, autor de la famosa novela picaresca *Guzmán de Alfarache*; los poetas Fernán González de Eslava, Juan Bautista Corvera y el malhadado Luis de Carvajal *el Mozo*; así como el autor satírico Mateo Rosas de Oquendo, entre otros.

Estos autores provenían de una tradición literaria peninsular en la que sus orígenes judíos tenían que ser ocultados frente a la sociedad cristiana y les obligaba a emplear recursos estilísticos peculiares que les permitiera trasmitir su mensaje en clave cifrada, a la vez que se dejara entrever el desciframiento para lectores de siglos venideros. Tal labor de rescate fue emprendida, en nuestros días, por Américo Castro a quien debemos la interpretación de dichas claves.

La literatura colonial de la Nueva España se rigió por los mismos cánones. Así, los escritores conversos que se avecindaron en las nuevas tierras siguieron valiéndose de esas técnicas literarias y lingüísticas. Sin embargo, esta literatura adaptada a sus circunstancias específicas histórico-religiosas recibió un golpe de muerte con el proceso inquisitorial contra la familia de Carvajal y sus allegados. La vida criptojudía que empezaba a florecer se vio cortada de tajo y algunos de los escritores empezaron a trasladarse a otras regiones de la América hispánica, llegando incluso a cambiar sus nombres para no ser identificados como conversos.

Fernán González de Eslava, poeta y dramaturgo, se estableció en la Nueva España en 1558. Su vida y su obra se caracterizan por los conflictos y las ambigüedades propios de los judeoconversos. Nunca menciona su lugar de origen, es cauto en dar fechas, hay huecos en su cronología y se desconoce cuándo murió (tal vez en 1603). En 1563, participa en un famoso debate sobre la ley de Moisés con Francisco de Terrazas y con Juan Bautista Corvera. Este

último fue encarcelado por la Inquisición y, en cuanto a González de Eslava, se salvó probablemente por la intervención de algún protector. Sin embargo, unos años después, nada le impide ser arrestado por una falsa atribución de unos entremeses que atacaban al virrey. Posteriormente recibirá las órdenes menores y dejará de ser perseguido (González de Eslava, 1989).

Mateo Alemán, como muchos otros cristianos nuevos, se asfixiaba en España y quería pasar sus últimos años de vida en un lugar donde no fuera conocido. Para ello estaba dispuesto a olvidar su fama, cumplir con los preceptos de la «Oda a la vida retirada» de fray Luis de León, otro converso perseguido, abandonar su carrera de escritor y morir en el anonimato. Propósitos que logró.

Cuando Mateo Alemán viaja en 1608, tras muchos intentos fallidos, a la Nueva España, sólo habrá de escribir dos obras. Una es la *Ortografía castellana*, su ofrenda al nuevo país al que ha llegado, y la otra los *Sucesos de don fray García Guerra y oración fúnebre*, una alabanza a quien había sido su compañero de viaje y luego protector, fray García Guerra, gobernador de Nueva España. Escasos datos más se conocen acerca de su vida, salvo un documento de arrendamiento de una casa en Chalco en 1615. Después de eso, ni siquiera la fecha o el lugar de la muerte se saben. Su deseo de permanecer en la oscuridad es notorio.

Un autor mucho más misterioso aún es Mateo Rosas de Oquendo (1559-?) (cf. Florencia, 1992: 15-48). Con frecuencia cambiaba de nombre, de residencia y hasta de país. Por alguna razón no podía o no quería regresar a España. En cuanto a su estilo, destacan el peculiar uso del humor, la mezcla de los géneros, la crítica de la sociedad, las ambigüedades, los enmascaramientos y desenmascaramientos, la amargura, la picaresca, la realidad exacerbada y hasta la violencia, rasgos explicables por su origen converso.

Entre otros autores famosos, cuyos antecedentes judíos son conocidos, están fray Bernardino de Sahagún, considerado el primer antropólogo del Nuevo Mundo; fray Diego de Durán, autor de una historia de México; el protector y defensor de los indios fray Bartolomé de Las Casas; el ermitaño Gregorio López, escritor que estuvo a punto de ser beatificado pero que no pasó las pruebas de limpieza de sangre; Luis de Carvajal el Mozo y Tomás Treviño de Sobremonte, poetas criptojudíos, quemados por la Inquisición; Carlos de Sigüenza y Góngora, científico y escritor, abierto al pensamiento racional y a la experimentación, autor de la *Libra astronómica y filosófica*. Sin que esté comprobado, existe la sospecha de que sor Juana Inés de la Cruz proviniera de familia de cristianos

nuevos por las características de su vida y obra. Es de todos sabido su enfrentamiento a las autoridades religiosas, la amenaza de instruírsele un proceso inquisitorial y, finalmente, la prohibición de que continuara escribiendo su obra literaria. Su amistad con Sigüenza y Góngora, sus conocimientos profundos de la cábala, alquimia y hermetismo la relacionan con el mundo de los conversos (Muñiz-Huberman, 1992). Asimismo, la orden de los jerónimos a la que pertenecía se caracterizó por ser refugio de cristianos nuevos, como ya había ocurrido en España.

El dramático proceso inquisitorial contra la familia Carvajal interrumpió el fluir de la vida intelectual de los cristianos nuevos así como el renacer del judaísmo. Las tres principales comunidades judias del siglo XVI (la de Tomás Treviño, la de Simón Váez Sevilla y la de Sebastián Vaz de Acevedo) (Liebman, 1971: 366-367) fueron disminuyendo por las delaciones, los procesos y el aislamiento. A finales del siglo XIX aún podían encontrarse algunos casos de judaísmo, pero las comunidades habían desaparecido prácticamente. Habrá que esperar a los movimientos migratorios de principios del siglo XX para que se reinicie la vida judía en el México moderno. Dos casos excepcionales fueron los de la comunidad mestiza de Venta Prieta (Hidalgo), de índole rural, y la de Vallejo (Distrito Federal) que persistieron de manera aislada desde la colonia hasta nuestros días (Taifeld, 1992: 431-433).

Una vez reestablecido el fluir migratorio hacia México a principios del siglo XX, las comunidades, tanto askenazí como sefardí, organizan su vida en todos los aspectos: religioso, educativo, recreativo, social, laboral y cultural. Los periódicos comunitarios constituyen la primera vía para dar cohesión e información de los sucesos importantes a los judíos recién instalados en el nuevo país.

Los primeros periódicos sefardíes son *El sábado* y *El sábado secreto* de 1889 (Bokser de Liwerant, ed., 1992: 193-225). En 1922 aparece la primera publicación ídish en México, *Unzer Wort* (*Nuestra palabra*). En 1927 se funda *Mexicaner Idish Lebn* y, a partir de esa fecha, se multiplican las publicaciones, tanto askenazíes como sefardíes, según las distintas tendencias políticas, socialistas, bundistas y comunistas. Aparece el semanario *Di Shtime* (*La Voz*) fundado por Moisés Rubinstein. En 1931 se crea la Unión de Literatos y Artistas Judíos. Se traducen al ídish obras de la literatura mexicana, como *Los de abajo* de Mariano Azuela, por Moisés Glikowsky y poesía de Pablo Neruda por Isaías Austri-Dun. Jacobo Glantz da a conocer su obra poética, crítica y ensayística. Otros

poetas son Izjok Berliner y Moishe Glikovsky[1]. En 1937, cuando llega a México León Trotsky se entrevista con los redactores judíos en la casa de Diego Rivera. Una publicación fundamental para la cultura judeo-mexicana fue la de la *Enciclopedia Judaica Castellana* en diez tomos bajo la dirección de Eduardo Weinfeld e Isaac Babani en 1948. Actualmente destacan las publicaciones *Kesher* y *Maguén David* entre otras. Alrededor de 1970 surge una nueva realidad mexicana. Podemos encontrar nombres judíos en pintura, escultura, arquitectura, cine, teatro, poesía, ensayo, narrativa, periodismo y ciencia. Dentro de la literatura, un fenómeno notorio es el predominio de la autoría femenina. Entre los temas elegidos están los de la Modernidad, que pueden abarcar desde problemas concretos del papel de la mujer en la sociedad, las relaciones familiares, el erotismo y el cuerpo, hasta temas de índole mística y espiritual. El judaísmo aparece como conflicto de identidad planteado de distintas maneras: como afirmación, como tradición, como negación, como indiferencia, como frontera con el cristianismo, como forma del misticismo.

El neomisticismo tiene sus antecedentes en la obra narrativa, ensayística y poética de Angelina Muñiz-Huberman. Inaugura la novela neohistórica y el tema sefardí en 1972 dentro de la literatura mexicana en general (*Morada interior*, *La lengua florida, El mercader de Tudela*). Esther Seligson es autora de libros dentro de esta misma tendencia (*La morada en el tiempo*).

La poesía ha destacado de forma especial en autoras como Gloria Gervitz cuyo interés se centra en la interrelación, no exenta de erotismo, del mundo religioso y el laico. Míriam Moscona se involucra en la vida de la mujer, el erotismo y el conflicto con las tradiciones. Mientras que Sandro Cohen, propone un profundo análisis y una conjugación de la palabra poética con la realidad en una amplia variedad de fuentes.

En prosa, a Margo Glantz le interesan el asunto de las genealogías, las relaciones con el mundo no judío y los entrecruzamientos con el cristianismo. Perla Schwartz ha escrito ensayos y poesía. Ethel Krauze contribuye con una valiosa labor de crítica literaria y de producción narrativa cargada de originalidad, cuyo título más reciente es *El diluvio de un beso*. Sabina Berman se dedica a la creación teatral, en la que ha destacado. Jenny Ostrosky combina los géneros literarios de manera experimental en libros como *El*

1. Cf. la antología de estos poetas preparada por Rubinstein, 1997.

abecedario, la ciudad y los días. Nedda G. de Anhalt ha publicado crítica de cine y relatos, algunos de un refinado tono humorístico. Andrea Montiel cuenta con varios libros de poesía, uno de ellos, *Para recordar, la lluvia*, escrito en ladino. Mónica Mansour alterna las traducciones con la obra poética propia. Bárbara Jacobs, de padre judío, relata su historia familiar en *Las hojas muertas*. Jenny Asse se inicia en la poesía con temas de índole místico-erótica que oscilan entre la pasión y la espiritualidad. Autoras de una generación mayor son Mariana Frenk-Westheim y Brígida Alexander. Dunia Wasserstrom, sobreviviente de Auschwitz, relata su experiencia en *Nunca jamás*. Sergio Nudelstejer cultiva el género biográfico y el periodismo. Jaime G. Laventman recoge la tradición cuentística centroeuropea en su libro *El espectro*. Sergio Lan Mischne publicó un libro de relatos poco conocido, titulado: *Historia de la humanidad abreviada... y otros cuentos*. Salomón Laiter dirigió cine y escribió *David,* una novela de índole autobiográfica con matices de protesta social. José Gordon es autor de *El libro del destino* y de *El novelista miope y la poeta hindú*. Luis Mario Schneider produjo su obra más importante en México, tanto en el campo editorial como en la investigación literaria. Su novela más conocida es *La resurrección de Clotilde Goñi.* Enrique Krauze es un importante historiador y ensayista. Ilán Stavans, autor y profesor universitario radicado en Amherst, cuenta con una extensa y reconocida obra de crítica literaria, cultural y editorial, además de narrativa. Recientemente, nuevos nombres se incorporan a esta lista: Jacobo Sefamí, Gerardo Kleinburg, David Miklos. La literatura de todos ellos se ha desarrollado en mundos fronterizos, a veces de difícil definición, aunque sin olvidar su judaísmo y con una acusada originalidad.

También cabe mencionar a Rosa Nissan, Sara Sefchovich y Vicky Nizri en el plano testimonial. A Becky Rubinstein y Sara Gerson, pioneras de la cuentística infantil. Y a otras autoras como Sara Levi Calderón, Malke Tartakovski y Danielle Wolfowitz.

Panamá

La fecha más antigua de presencia judía, aunque escasa, es de 1821. En 1876 se funda la primera comunidad con su sinagoga, cementerio y sociedad benéfica. Sin embargo, por la asimilación y los matrimonios mixtos la población empezó a declinar. En 1954 se creó la escuela Alberto Einstein que comprende desde la educación primaria hasta la preuniversitaria. Existen otras instituciones de antidifamación, derechos humanos, labor benéfica y un club de

estudiantes. Los judíos participan en la vida general del país, en el comercio, en la industria ligera introducida por ellos, en la agricultura, en las profesiones y en la política. Han destacado en la vida cultural, sobre todo en música y educación. Max Delvalle llegó a ser vicepresidente del país durante el periodo comprendido entre 1964 y 1968. Las relaciones con el Estado de Israel son cordiales y hay mucho intercambio de todo tipo. Enrique Jaramillo Levi es un autor que ha escrito: *Catalepsia; Duplicaciones; Extravíos; A flor de piel.*

Paraguay

Los primeros judíos llegaron a finales del siglo XIX, pero la comunidad no se estableció hasta 1917. A lo largo del siglo XX llegaron pequeños grupos de inmigrantes que se dedican a las principales actividades del país. Han fundado las instituciones pertinentes para su desarrollo social como sinagoga, cementerio, escuelas, organizaciones benéficas y juveniles.

Entre los principales autores se cuenta a Elsa Wiezell, con sus libros: *Mundo en brumas; Lirondela; Rumbo al arco iris; Memoria del amor efímero.*

Perú

Los criptojudíos estuvieron presentes desde los primeros años de la época colonial sin sufrir persecución. Al formalizarse el tribunal de la santa Inquisición empezó su búsqueda y hubo procesos y quemas de 1595 a 1605. Los años siguientes disminuyó la persecución y los criptojudíos pudieron desarrollarse y adquirir una posición social y económica estable, lo que los volvió conspícuos. En 1634 hubo de nuevo arrestos, juicios y confiscaciones de bienes. Así se llegó a la Gran Conspiración con doce ejecutados en el auto de fe de enero de 1639, incluyendo a los reconocidos Manuel Bautista Pérez y Francisco Maldonado de Silva, como ya ha sido mencionado. En el siglo XVIII ocurrieron las muertes en la hoguera de Teodoro Candioti, Ana de Castro y Juan de Loyola y Haro (descendiente de Ignacio de Loyola).

En 1870, con el arribo de judíos europeos, se fundó la Sociedad de Beneficencia Israelita. En 1950 se estableció el Instituto Peruano-Israelí y muchos peruanos recuperaron su identidad judía. Actualmente destacan en todas las profesiones, en la industria y el comercio, así como en las artes y la vida cultural. La esposa del ex

presidente Toledo es judía. Las relaciones con el Estado de Israel han sido amistosas y hay cooperación en materias agrícolas y culturales. Se cuenta con instituciones, escuelas, clubes, sinagogas. El periódico comunitario más antiguo, *Nosotros*, se publica desde 1930.

Algunos autores son: José B. Adolph, Sarina Helfgott, Martha Kornblith, e Isaac Goldemberg, con su famosa obra *La vida a plazos de don Jacobo Lerner.*

Uruguay

Hay pocos datos sobre la presencia judía en la época colonial. En 1813 la Inquisición fue clausurada y el establecimiento de la tolerancia dio lugar a inmigraciones judías. En 1909 y años consecutivos aparecen las principales instituciones, organizaciones, escuelas y sociedades benéficas judías.

La vida cultural es intensa y se da en los tres idiomas, español, ídish y hebreo. La labor de traducción es importante. Se han escrito libros sobre filosofía judía y temas históricos, literarios y generales. Existen una biblioteca y un archivo importantes. Los escritores y periodistas cuentan con su propia asociación.

Los primeros periódicos fueron *Voz hebrea* de 1920, *Der Tog* y *Morgentsaytung* de 1930. El *Semanario hebreo* y *Der Moment* han continuado publicándose después de décadas.

Uruguay fue de los primeros países en reconocer al Estado de Israel y mantiene buenas relaciones. Hay cooperación agrícola, industrial, educativa, becas para estudiar en Israel, entre otros rubros.

Dentro de la literatura han destacado: Julia Galemire, Aída Gelbtrunk, Rubén Kanalenstein, Teresa Porzecanski, Mauricio Rosencof, Eva Scherschener, Daniel ben-David Stawsky.

Venezuela

No hay datos acerca de presencia criptojudía en la Venezuela colonial. La proximidad de las colonias holandesas y su vida judía muy bien organizada permitió lazos comerciales en la segunda mitad del siglo XVIII. Durante la guerra de independencia, Simón Bolívar se refugió en la casa de una familia judía en Curaçao. En el siglo XIX se establece la primera comunidad judía en Coro, cuyo cementerio funciona hasta la fecha y fue declarado monumento nacional en 1971. El flujo migratorio se mantuvo con regularidad y se goza de un nivel próspero. La Asociación Israelita de Venezuela funciona desde

1920, así como el resto de las instituciones. Las escuelas tienen un nivel tan elevado que incluso se matriculan en ellas estudiantes no judíos. Los brotes antisemitas han sido esporádicos y, en general, los judíos no intervienen en la vida política. Venezuela mantiene buenas relaciones con Israel y existen convenios de diverso tipo.

En 1891 se estableció la sociedad literaria Armonía que contó entre sus primeros participantes con los poetas Elías David Curiel y Salomón López Fonseca.

Algunos autores contemporáneos son: Fihman Ben Amí, Isaac Chocrón, Alicia Freilich Segal, Jacqueline Goldberg, David Hardan, Elisa Lerner, Ariel Segal Freilich.

Países con poca población judía y escasa representación literaria son los siguientes.

Aruba

En 1753 Moisés Salomón Levy Maduro se estableció en Aruba. Poco a poco llegaron otro pobladores judíos, alcanzando un total de alrededor de dos docenas durante el siglo XIX. En 1942 se creó el primer centro judío y en 1946 ya estaba organizada la comunidad. En 1962 se inauguró la sinagoga Bet-El. En 1970 había 35 familias y unas cuantas más en la actualidad.

Curaçao

Cuando los holandeses se apropiaron de Curaçao en 1634 su intérprete era Samuel Cohen. A partir de entonces, llegaron pobladores judíos que fundaron en 1651 la congregación de Mikve Israel. Ocuparon lugares prominentes en la sociedad, fueron comandantes de barcos, pelearon contra los piratas y mantuvieron relaciones importantes con la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales que los protegía contra eventuales gobernadores hostiles. Ocuparon cargos administrativos primordiales. En general, los gobernadores se valían de ellos para misiones delicadas ante otros países.

Jamaica

Cuando los ingleses conquistan Jamaica en 1655 la población sefardí es respetada y permanece en la isla. Posteriormente se incrementa con la llegada de judíos de Inglaterra, Brasil y otras posesiones británicas. Viven en libertad pudiendo ejercer su religión y

casi con los mismos derechos que la población cristiana. En 1849 están integrados en la vida política de la isla y ocupan la sexta parte del Parlamento, incluyendo al portavoz. Lograron que en el Día del Perdón se suspendieran las actividades. Las sinagogas y otras edificaciones comunitarias funcionan desde la época colonial y algunos de los rollos de la Torá que se conservan tienen una antigüedad de casi tres siglos. Una característica propia de estas sinagogas es su piso de arena, algo que sólo existe en Ámsterdam, Curaçao, Panamá y las Islas Vírgenes, tal vez en recuerdo de la vida en el desierto de la época mosaica.

Además de las instituciones habituales y de servicios comunitarios, destacan la Academia Hillel, un asilo y varias escuelas, incluyendo una nocturna. Actualmente las principales familias siguen siendo primordiales para la vida local, aunque la población judía se está asimilando y casando con cristianos. La vida cultural se reduce prácticamente a la interna.

San Eustacio

La comunidad empezó en 1722 con 21 personas. En 1790 estaba muy bien organizada y había aumentado el número de pobladores. Sin embargo, fue declinando y en 1850 se redujo a tres pobladores.

San Martín

Había habitantes judíos desde 1735. En 1783 estaban bien organizados y reconocidos por la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales; pero en 1820 disminuyeron a cinco. En 1969 moraban unas diez personas.

Surinam

Los judíos llegaron a Surinam en 1639, procedentes de Brasil y de Holanda, y en 1652 de Inglaterra. Cuando las persecuciones contra los judaizantes en Brasil un grupo, encabezado por David Nassi, se refugió en Surinam. Introdujeron técnicas agrícolas y desarrollaron ingenios azucareros. Por sus contribuciones disfrutaron de absoluta libertad social y religiosa y fueron considerados súbditos británicos. Cuando los holandeses conquistaron Surinam la situación se mantuvo moderamente igual aunque con algunas prohibiciones. En 1825 fueron considerados súbditos de la Corona

holandesa con todos los derechos y deberes. La población fluctuó durante el siglo siguiente. Actualmente ha quedado muy reducida por movimientos migratorios a países de mayores oportunidades en todos los campos.

De otras islas caribeñas podemos mencionar a los autores Hjalmar Flax de Puerto Rico; y a Haim Horacio López-Penha con su libro *Hidalguía antillana* de la República Dominicana. En cuanto a Centroamérica tenemos, en Nicaragua, a Michele Najlis y sus obras: *El viento armado*, *Augurios*, *Cantos de Ifigenia*; y en El Salvador a Ricardo Lindo con *Rara avis*, *Cuentos del mar*, *Lo que dice el río Lempa*. De Ecuador es Diego Viga (seudónimo de Paul Engell), con *Sanatorio para nerviosos*, *La viuda de Soto* y *Cuentos*.

BIBLIOGRAFÍA

Baer Barr, L. (1995), *Isaac Unbound. Patriarchal Traditions in the Latin American Jewish Novel,* Tempe: Center for Latin American Studies, Arizona State University.

Bokser de Liwerant, J. (ed.) (1992), *Imágenes de un encuentro. La presencia judía en México durante la primera mitad del siglo* XX, México: UNAM/Tribuna Israelita/CCI/Probursa.

Bokser, J. y Gojman, A. (eds.) (1999), *Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina*, México: FCE.

Encyclopaedia Judaica (1982), Jerusalem: Keter.

Florencia, M.ª Chr. (1992), «Nuevo Mundo, Nueva España, viejos vicios: Mateo Rosas de Oquendo», en *De la ironía a lo grotesco (en algunos textos literarios hispanoamericanos)*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Goldemberg, I. (1998), *El gran libro de América judía,* San Juan: Universidad de Puerto Rico.

González de Eslava, F. (1989), *Villancicos, romances, ensaladas y otras canciones devotas (Libro Segundo de los Coloquios espiritvales y sacramentales y Canciones diuinas*, Diego López Dávalos, 1610), ed. crítica, introd., notas y apéndices de M. Frenk, México: El Colegio de México.

Goodman, M. (ed. con Cohen, J. y Sorkin, D.) (2002), *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Oxford/New York: OUP.

Ilan, St. (2001), *The Inveterate Dreamer. Essays & Conversations on Hebrew Culture,* Lincoln/London: Universty of Nebraska.

Laikin Elkin, J. y Sater, A. L. (1990), *Latin American Jewish Studies. An Annotated Guide to the Literature*, New York/Westport/London: Greenwood.

Lévinas, E. (1998), «Amar a la Torá más que a Dios», en Z. Kolitz, *Iosl Rákover habla a Dios*, Buenos Aires: FCE.

Liebman, S. B. (1971), *Los judíos en México y América Central. Fe, llamas e Inquisición*, trad. E. C. Frost, México: Siglo XXI.

Lockhart, D. B. (1997), *Jewish Writers of Latin America. A Dictionary*, New York/London: Garland.

Mate, R. (2003), *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid: Trotta.

Matesanz, J. A. (1999), *Las raíces del exilio. México ante la guerra civil española, 1936-1939*, México: El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México.

Muñiz-Huberman, A. (1992), *La lengua florida. Antología sefardí*, México: FCE.

Rubinstein, B. (1997), *Tres caminos. El germen de la literatura judía en México*, México: El Tucán de Virginia.

Ruggiero, K. (ed.) (2005), *The Jewish Diaspora in Latin America and the Caribbean. Fragments of Memory,* Brighton: Sussex.

Sheinin, D. y Baer Barr, L. (eds.) (1996), *The Jewish Diaspora in Latin America. New Studies in History and Literature*, New York/London: Garland.

Taifeld, M. (1992), «Los judíos descendientes de la época colonial»: *Foro* 4/7 (1992).

Wasserstrom, D. (1976), *Nunca jamás*, México: Queremón.

Yerushalmi, Y. H. (1983), *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle/London: University of Washington Press; trad. cast. de A. Castaño y P. Villaseñor, *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona: Anthropos.

LOS JUDÍOS Y LA POLÍTICA EN IBEROAMÉRICA EN EL SIGLO XX

Daniel Lvovich
Ernesto Bohoslavsky

A lo largo del siglo XX, han sido contadas las organizaciones específicamente judías que, como tales, han participado en la vida política de las naciones iberoamericanas. Entre ellas podemos anotar al Bund, a las secciones idiomáticas ídish de algunos partidos comunistas de la región y a organizaciones civiles como el Movimiento Judío por los Derechos Humanos creado en la Argentina durante la dictadura militar (1976-1983). En la mayor parte de los casos, en cambio, la intensa participación política de personas judías en los países del continente se desarrolló individualmente, a título de ciudadanos, como resultado de complejos procesos de integración. En una buena parte de los casos, se trató —parafraseando a Isaac Deutscher— de «judíos no judíos», alejados de toda participación en instituciones étnicas o comunitarias y desvinculados de la fe israelita, adherentes por lo general a las perspectivas universalistas que ofrecían las ideologías liberales y radicales. Las primeras generaciones de inmigrantes judíos encontraron mayor receptividad para su participación en los partidos de izquierda y liberales, mientras que la posterior confluencia de los procesos de integración y ascenso social posibilitó que ciudadanos de origen israelita se sumaran más tarde a expresiones moderadas y conservadoras de cada uno de los arcos políticos nacionales. De tal modo, a lo largo del siglo XX, los judíos sólo estuvieron excluidos de las organizaciones políticas confesionales correspondientes a otros credos o abiertamente antisemitas, así como de los planteles políticos de regímenes agresivamente nacionalistas.

¿Por qué no hubo participación política de la colectividad judía y sí de individuos judíos en América Latina? ¿Cuál fue la causa por

la que, hasta muy avanzado el siglo XX, resultara sumamente dificultoso conciliar una activa participación política con una adscripción identitaria israelita notoria? No consideramos adecuadas, más allá de ciertas afinidades electivas, las explicaciones étnicas para dar cuenta de la participación de los judíos en la vida política del continente. Las causas de las modalidades de esa implicación se deben buscar en las formas de inserción en la estructura social y económica de cada una de las sociedades receptoras y en los modos en que en cada caso se construyó la ciudadanía. En tal sentido, se debe señalar que, en general, en América Latina, la expresión de las diversidades sólo fue tolerada en la medida en que no amenazara la distribución desigual de los roles sociales y étnicos y la narración sobre la «personalidad nacional». A diferencia del modelo de construcción de la ciudadanía en Estados Unidos —que implicó la conservación y reelaboración de las identidades étnicas o religiosas previas— la incorporación a la ciudadanía de los grupos inmigrantes al sur de México supuso la oclusión de las identidades particulares, o al menos restringió fuertemente hasta las últimas décadas del siglo XX sus posibilidades de expresión legítima en la esfera pública. Quizás podría explorarse como uno de los elementos explicativos de las diferencias entre los procesos de construcción de la nación entre la América Latina y la anglosajona el rechazo a la existencia de los cuerpos sociales intermedios, por considerarlos amenazantes o competitivos con una identidad nacional, regularmente presentada con rasgos unanimistas, inalterables y monolíticos.

Al respecto resulta adecuado recordar aquí la comparación que formuló Senkman (1993b) entre las formas de intervención política de diputados judíos en Canadá y Argentina en el contexto de los años de entreguerras. Diputados judíos promovieron en ambos parlamentos que se inhibieran las medidas que limitaban el ingreso de inmigrantes de origen israelita, provenientes de Rusia y Europa oriental. Los diputados judíos liberales canadienses no tenían temor a ser acusados de doble lealtad por sus adversarios políticos: los nacionalistas del Quebec nunca habrían cuestionado la legitimidad de parlamentarios como Peter Bercovich para abogar por causas específicamente judías. De hecho, el gobierno canadiense levantó las restricciones inmigratorias. En Argentina, en cambio, diputados judíos como Enrique Dickmann, que también lucharon en favor de la inmigración israelita, recibían permanentemente la acusación de servir simultáneamente a dos lealtades.

Los últimos veinte años de historia muestran un cambio muy significativo en la participación de los judíos en la vida política del

continente. No sólo se ha «normalizado» la presencia de israelitas en los parlamentos, los gabinetes y los partidos políticos, sino que esto se ha producido en países en los cuales las personas de origen judío constituyen una porción muy reducida de la población nacional, como Bolivia, Chile o México. Igualmente significativo es el hecho, marcado por Laikin (1998), de que los judíos que entran en la arena política no lo hacen abandonando su pertenencia comunitaria; al contrario de la tendencia que podía descubrirse durante las primeras siete décadas del siglo XX, los israelitas que participan en partidos políticos, gobiernos y militancia, no sienten ya la necesidad de mostrarse distanciados de su propia comunidad de origen.

I. MIGRACIÓN, VIDA ASOCIATIVA E IZQUIERDAS

El proceso de formación de las comunidades judías contemporáneas de América Latina se produjo entre los últimos años del siglo XIX y los años de la primera guerra mundial como consecuencia de las migraciones provenientes del este de Europa. Se estima que hacia 1917 vivían unos 150.000 judíos de México a la Patagonia, de los cuales un 80% eran askenazíes. Argentina fue con mucho el principal país receptor de esa inmigración, ya que se calcula que la población judía ascendía a 110.000 personas, de los cuales 36.000 estaban asentadas en las colonias agrícolas de la Jewish Colonization Association y el resto se desparramaba por los principales núcleos urbanos, en particular en la ciudad de Buenos Aires. Mientras que entre los inmigrantes sefardíes la observancia religiosa era mayor, los askenazíes de la capital en general eran mucho menos apegados a la religión. Muchos de ellos habían abandonado las prácticas religiosas ya en sus tierras de origen, bajo la influencia de la Ilustración (*Haskalá*) de Europa oriental, el socialismo o el anarquismo (Bianchi, 2004).

Los primeros judíos asentados en las ciudades argentinas desarrollaron actividades de comercio al menudeo y ambulante o bien se convirtieron en artesanos y obreros, concentrándose en particular en las actividades textiles y de carpintería. Eran en general ramas económicas que no requerían grandes inversiones iniciales y en las que se integraba la mano de obra familiar, lo que permitió que en la década de 1920 surgiera una pequeña burguesía israelita, mientras que otros miles de judíos engrosaron las filas del proletariado. En 1891 se fundó en Buenos Aires la primera asociación hebrea de ayuda mutua, la Sociedad Obrera Israelita (Poale Zedek)

y cinco años después se creó el Centro Obrero Israelita, de carácter mutual, que englobaba tanto a asalariados como a patrones. Desde comienzos del siglo XX, y en particular a partir de la llegada de nuevos contingentes migratorios que incluían a militantes que huían de la represión zarista tras la revolución de 1905, militantes de distintas corrientes plantearon la necesidad de agrupar al proletariado judío, combinando la identidad étnica con la de clase. Una de las instituciones más importantes creadas fue la Biblioteca Rusa que funcionó entre 1906 y 1910 y que nucleaba a distintos grupos que comenzaron a publicar la primera prensa obrera judía. Los obreros judíos aparecieron en las filas de los manifestantes de Buenos Aires por primera vez el 1.º de mayo de 1906, portando banderas rojas y pancartas escritas en ídish. En poco tiempo se evidenciaron las distintas corrientes ideológicas que los militantes transportaban desde sus lugares de origen: anarquistas, socialistas, sionistas y bundistas.

Desde 1906, los anarquistas estaban representados entre los judíos por el grupo Arbeiter Fraind que, junto a sus propias publicaciones, sostuvo entre 1908 y 1909 una columna en ídish en *La Protesta* (principal diario de la tendencia ácrata, mayoritaria por entonces en el movimiento obrero argentino) como instrumento para alcanzar a los trabajadores judíos. También en 1906 se fundó el partido Poalei Tzión (Trabajadores de Sión), de orientación sionista socialista. Desde sus comienzos el Poalei Tzión dedicó sus esfuerzos a denunciar las prácticas de los «notables» de la comunidad judía, en particular las de las autoridades de la Jewish Colonization Association por sus políticas «autocráticas» en las colonias.

Los socialistas judíos se fragmentaron entre *bundistas* e *iskristas*. En 1907 los bundistas se organizaron en torno a Avangard, siguiendo el modelo del Bund de Europa oriental, y comenzaron a publicar el primer periódico socialista en ídish. Sus objetivos consistían en difundir los principios socialistas entre los trabajadores judíos, sostener el internacionalismo y promover la cultura ídish. Los *iskristas*, una minoría de habla rusa, se encontraban más próximos al Partido Socialista argentino. Entre los muchos casos de militantes socialistas de origen judío merece citarse en particular a Fenia Chertkoff, cuya familia, proveniente de Odessa, se asentó en 1894 en Colonia Clara, Entre Ríos. Especializada en métodos de educación gracias a sus estudios en Europa, en 1902 fundó el primer Centro Socialista Femenino, desde el cual orientó una labor política en apoyo de su partido y en la promoción de leyes de protección de la mujer y los niños. En 1910 Chertkoff participó en el

Congreso Femenino Internacional, donde representó al Centro Socialista Femenino de Buenos Aires. Colaboró en *La Vanguardia*, el principal diario socialista argentino, y en 1913 creó la Asociación de Recreos y Bibliotecas Infantiles.

Tanto el Poalei Tzión como los distintos grupos socialistas apoyaban localmente al socialismo y aconsejaban a sus miembros con derecho a voto a hacerlo por sus candidatos. Pese a ello, las relaciones entre el Partido Socialista y los grupos judíos de marcada identificación étnica no fueron fáciles. Para el socialismo, Avangard era simplemente un grupo que tenía como función hacer propaganda entre inmigrantes de lengua ídish, pero los bundistas trataban de defender su autonomía y especificidad, aspirando a integrarse en el partido como una fracción judía con cierta autonomía. Los núcleos dirigentes del Partido Socialista se oponían a esta demanda, ya que se negaban a reconocer grupos lingüísticos o étnicos dentro de la organización: la asimilación y la nacionalización de los inmigrantes para su incorporación a la vida política eran considerados requisitos para la lucha parlamentaria. Los *iskrovkes* fueron reconocidos como grupo de propaganda idiomática del Partido Socialista argentino, auto-denominándose Centro Avangard. A tal efecto editaron *Di Shtime fun Avangard* entre 1908 y 1910. Posteriormente, los *iskristas* terminaron disolviéndose en las filas socialistas. Se puede afirmar que a mediados de la década de 1910 quedó plasmada una cultura obrera judía con sus militantes, organizaciones y partidos.

Características similares podían encontrarse al otro lado del río de la Plata. En Uruguay, al menos una quinta parte de los emigrantes de Europa oriental a esta república eran obreros o artesanos cuya conciencia de clase se había formado en sus países de origen. Llegados a Uruguay, estos trabajadores continuaron identificándose con algunas de las versiones del socialismo y, al calor del impacto de la Revolución rusa, redoblaron sus esfuerzos organizativos. En 1917 se fundó en Montevideo la Kultur Verein Morris Vintchevsky, dedicada a la difusión de la cultura ídish a través de la acción de una escuela, una biblioteca y un grupo de teatro. La institución también puso en marcha un comedor para desocupados y una caja de crédito. Al igual que el grupo Avangard de Uruguay, la Verein se afilió a la Yevsekstia, el sector idiomático judío del Partido Comunista. También en 1917 se creó en Montevideo la sección local de Poalei Tzión.

En noviembre de 1909, Simón Radowitsky, un joven ruso anarquista, atentó contra el jefe de la policía de Buenos Aires, Ramón Falcón. Pese a que Radowitsky no otorgaba ninguna importancia a

su condición étnica, el impacto sobre la comunidad judía fue muy grande. Altos funcionarios gubernamentales y la gran prensa manifestaron sus prevenciones contra la inmigración israelita. Grupos empresariales expresaron sus temores ante las tendencias revolucionarias de los obreros judíos, e incluso los hombres de negocios israelitas evitaron todo contacto con los judíos rusos. Cuando la sociedad Ezrah solicitó al intendente municipal de Buenos Aires la concesión de un terreno para la construcción de un hospital, su solicitud fue denegada, dándose como razón expresa el «atentado judío» contra el jefe de policía (Avni, 1983). Pocos meses después, en el marco de una represión generalizada contra el movimiento obrero desarrollada con ocasión de los festejos del centenario de la independencia argentina, jóvenes de la élite arrasaron la Biblioteca Rusa y las sedes de dos organizaciones proletarias judías. Por su parte, los notables de la comunidad judía apoyaron las leyes represivas y las medidas anti-obreras gubernamentales, y solicitaron la deportación de dirigentes de la izquierda judía. A partir de ese momento se intensificó la disputa dentro de las instituciones judías, pues tras algunos años de reflujo, gran parte de los socialistas judíos que se habían incorporado al partido local renunciando a la autonomía étnica, así como las organizaciones obreras e izquierdistas, multiplicaron su actividad para ganar los espacios controlados por los «notables».

De acuerdo con la opinión conservadora de la Argentina, la asociación del judaísmo con las ideologías de izquierda era habitual, hasta el punto de que el triunfo del Partido Socialista en las elecciones legislativas de 1914 en la Capital Federal fue calificado por algunos periódicos como una victoria de la comunidad israelita. El periódico *El Israelita Argentino* (15 de abril de 1914) intervino en este debate señalando que no existía una preferencia de la comunidad israelita por un partido político en particular; a tal efecto, destacó que en los lugares donde el voto judío era mayoritario —como las colonias agrícolas de Santa Fe, Entre Ríos y Carlos Casares, en la provincia de Buenos Aires— habían triunfado otros partidos. Entre los siete diputados socialistas electos en esa ocasión, uno era de origen judío, aunque no participaba de la sociabilidad comunitaria. Se trataba de Enrique Dickmann, nacido en Riga en 1874, llegado a Argentina en 1891 y nacionalizado en 1897. Su caso era comparable al de Leopoldo Bard: nacido en 1889 en el Imperio Austro-Húngaro y emigrado muy joven al Río de la Plata, comenzó a militar desde comienzos de siglo en la Unión Cívica Radical. En 1922 fue elegido diputado nacional por ese partido y,

cuatro años después, alcanzó la presidencia del mayoritario bloque de diputados radicales. Verdadera *bête noire* para la derecha, después del golpe militar de 1930 Bard fue detenido y torturado y permaneció en prisión tres años. Alejado del partido radical, en 1947 fue nombrado director general de Higiene y Seguridad del Trabajo durante el primer gobierno de Juan D. Perón.

El aumento de la conflictividad social en la capital argentina era interpretado por los sectores dominantes locales como consecuencia de la puesta en marcha de un «complot maximalista». La presencia de un segmento del movimiento obrero que manifestaba su adhesión al bolchevismo era considerada como demostración adicional de la existencia de tal conspiración maximalista. La presencia de este miedo ayuda a entender los sucesos de enero de 1919, conocidos como la «Semana trágica». Una huelga general de características puramente reivindicativas en Buenos Aires fue durísimamente reprimida, con un saldo —según la embajada de los Estados Unidos— de 1.356 víctimas fatales. En el contexto de una universal difusión del miedo a la revolución como resultado de los episodios rusos de octubre de 1917, se desarrollaron graves persecuciones y actos de violencia contra personas y organizaciones judías, a las que se caracterizaba como responsables de los sucesos. La razón de estos ataques residía en la difusión de representaciones conspirativas antisemitas que insistían en la idea de que la Revolución de Octubre había sido una conjura israelita: estas ideas venían siendo repetidas y desperdigadas en Buenos Aires desde 1918 por—entre otros— portavoces de la Iglesia católica. Sin embargo, tales creencias trascendían largamente los círculos católicos. Frederick Stimson (1931), por entonces embajador norteamericano en Buenos Aires, señaló en sus memorias haber recibido información de la existencia en 1918 y 1919 de un movimiento internacional comunista orientado por dirigentes judíos, que debía estallar simultáneamente en los cinco puertos más importantes para los aliados (Estocolmo, Rotterdam, Liverpool, Nueva York y Buenos Aires).

Los trabajadores israelitas sufrieron la represión durante las manifestaciones obreras del día 9 de enero, en las que se registró al menos un muerto perteneciente a la organización Avangard. Pedro Wald —un joven judío emigrado de Rusia, dirigente del Bund— fue acusado por la policía de ser el presidente del *Soviet* argentino, motivo por el cual fue detenido junto a su novia y a varios de los supuestos «ministros». Pero los principales sucesos de persecución específicamente antisemita se desarrollaron en el barrio del Once, poblado en aquel momento por un número significativo de israe-

litas. Allí, ante la pasividad policial, grupos civiles de derecha saquearon los locales de la Organización Teatral Israelita, Avangard y Poalei Tzión, en la que funcionaban también los centros de los obreros panaderos y peleteros judíos. Sus muebles, archivos y bibliotecas fueron quemados y las personas que allí se encontraban resultaron apaleadas. Los ataques se extendieron pronto a todo el barrio, protagonizados por civiles, policías y soldados que disparaban contra los transeúntes, asesinando a varios de ellos. Son numerosos los testimonios que refieren las torturas a que fueron sometidos algunos judíos en las calles y en el Departamento Central de Policía, los ataques e incendios de casas y comercios del barrio, y acciones humillantes contra varones, mujeres, jóvenes y ancianos. El saldo de víctimas fatales judías no ha quedado esclarecido, ya que no existió información oficial al respecto, pero, según fuentes policiales, de los 3.578 detenidos en la ciudad de Buenos Aires, 560 eran judíos. La proporción cercana al 16% de los detenidos implica una notable sobrerrepresentación de los israelitas entre los apresados.

En la semana siguiente de enero, una situación similar se desarrolló en Montevideo. Las sedes de distintas instituciones judías fueron allanadas, el barrio del Cerro —poblado mayoritariamente por inmigrantes— fue ocupado militarmente. Se ha calculado que alrededor del 80% de la población judía estuvo bajo arresto en algún momento y un número considerable de obreros israelitas fueron deportados. La corriente antisemita se trasladó a Chile, donde a inicios de 1919 miembros de las Ligas Patrióticas despotricaron contra los «judíos peruanos» por la especulación inmobiliaria y la agitación sindical en la minería del norte (Mc Gee Deutsch, 1996).

Una de las consecuencias de la conmoción causada en Argentina por la «Semana trágica» fue la creación en 1919 de la Liga Patriótica Argentina (LPA), organización contrarrevolucionaria que en la década de 1920 destacó por la virulencia con que intervino contra los trabajadores en huelga y por sus posturas antiizquierdistas. No fueron pocos los judíos que se incorporaron a las actividades de la Liga Patriótica en la provincia de Entre Ríos. Incluso existió una efímera Brigada Israelita de la LPA en Buenos Aires, conformada por hombres de la Bolsa de Comercio fuertemente vinculados a la élite porteña, demostrando que la participación política de los judíos dependió en buena medida de su identidad de clase antes que de su pertenencia religiosa o étnica.

Fuera de Argentina y Uruguay, la participación de judíos en la política fue escasamente orgánica en otros países de América del

Sur durante la segunda década del siglo XX. Era posible encontrar, en cambio, figuras que desempeñaron roles políticos relevantes a título individual, provenientes de comunidades judías de ínfimo peso demográfico. Tal fue el caso del brasileño José Abraham Cohin, *coronel* de Bahía, quien fue senador por su Estado entre 1911 y 1920. En esas fechas la población judía de Brasil sumaba entre 5.000 y 7.000 personas, principalmente de origen sefardí y asentados en áreas amazónicas (Avni, 1992). En Perú, cuyos habitantes judíos eran alrededor de 300 en 1919, destacaron dos casos. Alberto Alexander Rosenthal fue un descollante militante estudiantil durante la primera década del siglo y años más tarde fue elegido alcalde de Lima. Jacobo Hurwitz, participante activo de los procesos de reforma universitaria, fue posteriormente uno de los fundadores del Partido Comunista del Perú y un reconocido militante de la Internacional Comunista (Nes-El, 1999).

El estallido y el triunfo de la revolución bolchevique partieron aguas dentro de la izquierda judía de América Latina, que dividió sus lealtades entre el socialismo de cuño reformista y el comunismo. En Argentina y en Uruguay Poalei Tzión se escindió entre los partidarios y los opositores a la Internacional Comunista. En Buenos Aires, en 1920, Avangard también se dividió, mientras que la mayor parte de los militantes bundistas se integraron al Partido Comunista (1921). En éste se constituyó entonces una sección judía, la Idsetskie, que en 1923 comenzó a publicar un periódico en ídish. Dicha sección era la segunda en importancia del partido detrás de la italiana, y agrupaba a alrededor del 14% de los afiliados al partido. A fines de la década de 1920, la política del Partido Comunista Argentino respecto de las secciones idiomáticas cambió a favor de la formación de células obreras, para realizar luego otro giro reestructurando las secciones idiomáticas en patronatos por nacionalidades (*Landsmannschaften)* adheridas al Socorro Rojo Internacional. Junto con ello favoreció el funcionamiento paralelo de entidades adherentes de raíz étnica o idiomática que le permitían sortear las prohibiciones y persecuciones a las cuales era sometido por los gobiernos argentinos. En 1941 se creó la sección argentina del Idischer Kultur Farband (IKUF) como parte de la red internacional comunista del mismo nombre fundada en París en 1937. En Argentina tomó el nombre de Federación de Entidades Culturales Judías de la Argentina (ICUF). Si bien sus asociados eran en buena medida afiliados o simpatizantes del Partido Comunista, la Federación era relativamente autónoma frente a éste (Bacci, 2005).

II. EN LA ERA DE LAS CATÁSTROFES

En la década de 1930, la percepción del incremento del antisemitismo como una grave amenaza en Argentina motivó la creación en el seno de la comunidad israelita de dos instituciones dedicadas a combatir las manifestaciones de prejuicio, discriminación y violencia dirigidas contra la población judía. Una de ellas se originó en marzo de 1933 sobre la base de una comisión que organizó un multitudinario acto en Buenos Aires como protesta frente a las políticas antisemitas de Hitler. La comisión, ampliada con delegados de diversas instituciones de la comunidad judía, continuó su acción bajo el nombre de Comité contra las persecuciones de judíos en Alemania, y posteriormente de Comité contra el Antisemitismo (1934). Finalmente, el Comité se transformó en 1935 por la presencia de más instituciones en la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA). La otra institución, la Organización Popular contra el Antisemitismo (OPCA), siguió una trayectoria similar. Nacida en 1933 con el nombre de Organización Popular contra el Fascismo y el Antisemitismo frente a la llegada de Hitler al poder, debió dirigir sus esfuerzos al combate contra el antisemitismo en la Argentina ante la difusión del fenómeno. Mientras la DAIA privilegiaba en su actuación la denuncia de las prácticas antisemitas asumiendo el rol específico de portavoz de la comunidad judía, la OPCA, vinculada al Partido Comunista, se adscribía a una posición de izquierda, presentándose como una organización judía que se sumaba a otras expresiones populares en un combate que abarcaba no sólo al antisemitismo sino al fascismo en su conjunto. Ambas instituciones competían por la representación de la población judía de la Argentina, aunque eran muy poco habituales las actividades conjuntas. Mientras la OPCA tuvo una existencia efímera, la DAIA continúa siendo en la actualidad la entidad más representativa del judaísmo argentino.

En 1941, la antigua Jevrá Kaduscha dedicada a funciones religiosas, filantrópicas y educativas se transformó en la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA). La AMIA abarcaba a la comunidad judía más grande de América Latina, ya que en 1945 contaba con 30.167 socios, considerados un tercio de los cabeza de familia judíos residentes en Buenos Aires. Desde su inicio, la institución se vio sometida a tensiones ideológicas internas. En la perspectiva de los grupos sionistas que actuaban en ella, la AMIA debía transformarse en una *kehilá* (comunidad), asumir el legado de las comunidades europeas y apoyar la creación de un Estado judío en

Palestina. Para la izquierda no sionista, en cambio, la AMIA debía acentuar sus aspectos mutuales y despojarse de las connotaciones nacionales y religiosas. En 1946, una lista conformada por bundistas y comunistas ganó las elecciones de la comisión directiva de la AMIA, pero el control de la institución volvió pronto a manos sionistas, ante el profundo impacto que provocó la creación del Estado de Israel. En 1949 la AMIA fue proclamada como *kehilá* askenazí de Buenos Aires. La AMIA no se libró tampoco de los problemas más globales de las comunidades judías: la tendencia mundial a separar a los comunistas de las comunidades judías por la presión de los grupos sionistas condujo a que en 1952 fuera expulsado el ICUF de la DAIA por su negativa a repudiar los juicios antisemitas de Praga y Bucarest (Bianchi, 2005).

Fuera del Río de la Plata, los aspectos más relevantes en lo referido a la presencia de los judíos en la política latinoamericana ocurrieron en Chile, Brasil y México. En los tres casos, este problema resulta inseparable de los efectos sociales y políticos del ascenso de Hitler al poder, la inmigración judía y el curso de la segunda guerra mundial. La población judía de Chile fue minúscula hasta la década de 1930, cuando la colectividad sufrió un violento incremento como resultado de la llegada de los primeros refugiados europeos. Como se desprende de los censos nacionales, el tamaño de la comunidad israelita chilena se fue ampliando notoriamente desde las primeras décadas del siglo XX: si en 1920 sumaba 852 personas, en 1930 llegaba a 3.700, en 1940 superaban los 8.300, en 1950 los judíos contabilizados variaban entre 10.000 y 15.000. Los judíos se concentraron en el área metropolitana (83% de ellos vivía en Santiago en 1952) y se dedicaron a actividades comerciales, industriales y profesionales (en 1948, el 5% de los judíos eran agricultores, frente al 35,5% de la población nacional; un 32% eran comerciantes frente al 12,5% nacional, mientras que un 43% de los judíos se declaraban «industriales» frente a un 29% del país). El triunfo en 1938 del candidato presidencial del Frente Popular, de orientación contraria al Eje, permitió la inmigración a Chile de refugiados judíos hasta el punto de que, legal o ilegalmente, a fines de ese año habían entrado en Chile más de quinientas familias. Se ha calculado que llegaron entre 10.000 y 15.000 judíos durante los años en que Hitler dirigió los destinos de Alemania, provenientes de ese país y de Europa central. Estos inmigrantes fueron estigmatizados por sectores de la prensa tradicional y especialmente por el Movimiento Nacional Socialista de Chile, de abierta inspiración fascista. Estas resistencias son las que ayudan a entender que la

incorporación de los judíos a la política chilena se produjera a través de la izquierda. En 1937 accedieron a escaños parlamentarios los primeros diputados israelitas, todos ellos miembros del Frente Popular: Natalio Berman por el Partido Socialista, Ángel Faivovich por el Partido Radical y Marcos Chamudes por el Partido Comunista. La integración de los judíos no recibió limitaciones muy importantes, salvo las provenientes de una sociedad eminentemente católica: las potenciales restricciones provenientes de los grupos conservadores fueron combatidas por los partidos de izquierda, de declarada tradición anticlerical.

La población judía del Brasil se multiplicó en la década de 1920, cuando se establecieron cerca de 30.000 inmigrantes provenientes del este europeo y de regiones que habían quedado bajo control soviético. La mayoría de ellos se concentró en los Estados del sur, donde se estaban dando los primeros avances hacia la industrialización (Laikin Elkin, 1998). Desde 1922 la inmigración comenzó a ser organizada y preparada por organizaciones judías, que brindaban apoyo financiero y alojamiento a los recién llegados, que se instalaron principalmente en São Paulo. Un visitante social señaló por entonces que el 90% de los 8.000 judíos asentados en esa ciudad eran pobres. Entre esos inmigrantes, la familia Lafer/Klabin constituyó el caso de mayor éxito: Moshe Lafer, un inmigrante lituano pasó de ser el empleado de una imprenta en 1910 a constituir la cúspide de un imperio comercial, industrial, agrario e inmobiliario dos décadas después. Sus descendientes han sido protagonistas destacados de la política brasileña ininterrumpidamente desde los años treinta: diputados, ministros e incluso un intendente de Río de Janeiro se cuentan entre ellos.

Hacia 1933, en Brasil vivían unos 40.000 judíos que fueron testigos de la llegada de refugiados alemanes: hasta 1942 se calcula que arribaron unos 27.000, sirviéndose de medios legales e ilegales para vulnerar las resistencias del *Estado Novo.* Estos inmigrantes se concentraron en la industria, el comercio y profesiones liberales. Una preparación profesional y experiencias laborales previas eran especialmente buscadas en una sociedad que iniciaba su transición hacia una plena industrialización, centrada en São Paulo. En la medida en que se incrementaron las solicitudes de visados, el gobierno corporativista del presidente Getulio Vargas (1930-1945) comenzó a ofrecer más resistencias al ingreso de judíos (entre los que se contaba el destacado antropólogo francés Claude Lévi-Strauss). Vargas colaboró con algunas solicitudes de la Alemania nazi, como la extradición al Reich de Olga Benario, la esposa alemana del di-

rigente comunista Luis Carlos Prestes, posteriormente asesinada en un campo de concentración. El presidente Vargas coqueteó con el gobierno nazi, procurando la provisión de armamentos, hasta que Estados Unidos se convirtió en su principal socio militar a mediados de la década de 1940.

Los estudios realizados sobre población judía en Brasil insisten en señalar el éxito alcanzado en una o dos generaciones. Los inmigrantes de los años treinta son los abuelos de exitosos empresarios y políticos actuales. Entre ellos tiene un lugar destacado Adolpho Bloch, propietario de un importante *pool* periodístico. Brasileños de origen judío han ocupado diputaciones, senadurías, gobiernos locales e incluso han accedido a altos rangos dentro de las fuerzas armadas. La ciudad de Curitiba ha sido gobernada en dos ocasiones por intendentes de origen israelita. Jaime Lerner fue elegido gobernador del Estado de Paraná. El número de judíos brasileños se ha estabilizado en las últimas décadas del siglo XX en torno a las 100.000/120.000 personas, de las que se estima que una buena parte pertenece a la cúspide del poder económico y político de la nación (Laikin Elkin, 1998). Los judíos están repartidos por las instituciones de gobierno, gracias a una mayor apertura cultural nacional en comparación con otros países del continente, como fue el caso de México.

El carácter marcadamente católico de la población mexicana, así como los rasgos abiertamente nacionalistas de los gobiernos postrevolucionarios dificultaron el proceso de integración social y cultural de los judíos. La Constitución de 1917 consagró la separación de Iglesia y Estado pero, como ha argumentado Avni (1992), la herencia de la Revolución mexicana no era tanto anticlerical como más genéricamente antirreligiosa. La radicalización ideológica que la Revolución había legado se expresaba en la impugnación a los contenidos religiosos en general, más que a los católicos en particular: cualquier identidad que pretendiese hacer competencia a la nacional era percibida como potencialmente antinacional. Como señaló Shabot (1994), el triunfo de la ideología nacionalista revolucionaria no condujo a imponer una definición plural de la nacionalidad mexicana. Los judíos, al igual que otras confesiones, se vieron obligados a respetar una legislación que prohibía la celebración pública del culto. Estas tendencias, por el contrario, incitaron a la organización de asociaciones comunitarias y a la militancia dentro de la propia colectividad.

En el país azteca, los hebreos residentes en 1930 sumaban unos 16.000, principalmente distribuidos entre comerciantes, mecáni-

cos y artesanos. México no se constituyó en un destino importante para los refugiados judíos provenientes de Europa en los tiempos de Hitler. El flujo de migrantes fue reducido tanto por el rechazo de sectores sociales y políticos como por la existencia de una legislación que restringía la llegada de «razas inasimilables». El arribo de los judíos a México durante las décadas de 1930 y 1940 fue resistido por grupos paramilitares y de extrema derecha, como la Acción Revolucionaria Mexicana, que contaba con el apoyo de la legación alemana. Las leyes migratorias restrictivas fueron el resultado de la presión de las clases medias asustadas y golpeadas por las audaces reformas políticas y económicas encaradas por el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940). De ahí que los judíos que encontraron refugio en México lo lograron por sus antecedentes ideológicos (republicanos españoles, izquierdistas alemanes como los del grupo Alemania Libre) y en todo caso a pesar de su origen étnico.

La extrema fragmentación étnica e idiomática que caracterizó a la comunidad judía mexicana fue modificada a partir de 1938: los sucesos europeos obligaron a ejercer una representación unificada para favorecer la llegada de refugiados. Pero la diversidad se mantuvo como un rasgo indeleble de la colectividad mexicana: en 1952 el Comité Central de la Comunidad Judía incluía a 16 hablantes de ídish, 5 de ladino, 3 de alemán, 2 húngaros y 2 sefardíes de Damasco y de Alepo (Laikin Elkin, 1998). En los años cuarenta los sionistas logran establecer su hegemonía en el sistema educativo judío, desplazando a otros competidores y tornando a la autodefinición judía en términos crecientemente étnicos.

III. LOS JUDÍOS ENTRE LOS POPULISMOS, LA REVOLUCIÓN E ISRAEL

Entre 1943 y 1946 se instaló en la Argentina un régimen militar nacionalista católico, algunos de cuyos principales funcionarios a nivel nacional y provincial desarrollaron políticas específicamente antisemitas (Lvovich, 2003). El futuro presidente Juan D. Perón comenzó su trayectoria política en la Secretaría de Trabajo y Previsión Social de tal dictadura. Las relaciones entre la comunidad judía de la Argentina y el coronel Perón durante ese régimen militar resultaron sumamente ambiguas. Como buena parte de la clase media, los judíos argentinos interpretaron las iniciativas sociales de Perón como medidas de tipo demagógico que tendían a la construcción de un régimen corporativista. Desde esta perspectiva,

buena parte de la clase media argentina, incluidos los judíos que pertenecían a ésta, fue incapaz de distinguir las diferencias entre el estilo político populista de Perón y el de su principal enemigo en el gabinete nacional, el profascista y antisemita general Luis Perlinger. Estas percepciones determinaron que los judíos de clase media consideran a Perón un fascista y a las masas movilizadas que lo apoyaban un peligro inminente, por lo que se alistaron en las filas de sus opositores. La etiqueta de agente nazi aplicada a Perón resultaba un corolario de los juicios que los servicios de inteligencia estadounidenses aplicaron al régimen argentino una vez que constataron que éste no rompería relaciones con el Eje sin obtener alguna recompensa en la provisión de armamentos. La imagen de Perón como fascista y antisemita fue reforzada por la publicación de *El Libro Azul* de Spruille Braden, embajador de Estados Unidos en Argentina. Se trataba de un opúsculo construido sobre la base de elementos dispersos y de escaso o nulo sustento, que intentaba justificar la oposición de Washington a Perón. Aunque la diplomacia norteamericana buscó el apoyo británico para confirmar sus puntos de vista, Londres —cuyos intereses en Argentina divergían radicalmente de los estadounidenses— se lo negó, existiendo en cambio gran cantidad de testimonios ingleses que refutaban el carácter fascista y antisemita atribuido a Perón (Klich, 1992).

Pese a que el poder de Perón se consolidó cuando logró desplazar a los sectores militares más radicalmente fascistas y antisemitas a fines de 1944, la imagen que la clase media —incluidos los judíos de ese estrato social— había construido perduró por décadas. Sin embargo, sindicalistas israelitas como David Diskin y Ángel Perelman se contaron entre los que conformaron el sector mayoritario del movimiento obrero argentino que dio su apoyo a Perón. Desde mediados de 1944 el ascendiente coronel se convirtió en uno de los principales interlocutores a los que la comunidad judía recurría para denunciar las agresiones antisemitas, y ese mismo año se reunió con líderes de la comunidad judía de Estados Unidos.

Una marcada ambigüedad caracterizó la composición de los gabinetes de Perón, que gobernó la Argentina como presidente democrático entre 1946 y 1955. Al inicio de su primer gobierno un conocido antisemita, Santiago Peralta, ocupó la estratégica Dirección de Migraciones, pero ello no impidió que en aquella misma gestión ciudadanos judíos accedieran por primera vez a funciones de importancia en el Estado, como ilustran los casos del juez Ravobitch y del subsecretario del Ministerio del Interior Abraham Krislavin. En la misma línea, se debe señalar que Gustavo Martínez

Zuviría —seguramente el primero entre los intelectuales antisemitas del nacionalismo católico— mantuvo bajo buena parte del gobierno peronista su cargo como director de la Biblioteca Nacional. Pero tampoco se puede obviar que cuando Perón expropió el importante matutino opositor *La Prensa*, y se lo entregó a la confederación sindical, la página cultural le fue confiada a César Tiempo, un intelectual judío que se había erigido en el principal adversario de Martínez Zuviría y de sus novelas antisemitas. Igualmente relevante fue la trayectoria de José Ber Gelbard, inmigrante judío nacido en Polonia que organizó y lideró la Confederación General Económica (CGE) que agrupó a la pequeña y mediana burguesía en los años del primer peronismo.

Pese a los múltiples gestos de Perón hacia la comunidad judía argentina —como la designación en 1949 de «asesor en temas religiosos» del rabino Amram Blum, autoridad del Tribunal Rabínico de la comunidad—, la adhesión de los israelitas de las grandes ciudades no se volcó en favor del peronismo. En 1947, en una estrategia de cooptación similar a la que usaba para otros sectores de la sociedad argentina, creó una entidad destinada a movilizar la opinión de los judíos en apoyo a su gobierno. La Organización Israelita Argentina (OIA), sin embargo, no resultó de gran valía en esa tarea (Rein, 2005). Con ocasión de las elecciones de 1951, que otorgaron un segundo mandato al presidente Perón, el voto judío de Buenos Aires parece haberse orientado mayoritariamente hacia el partido que expresaba a los sectores medios urbanos: la Unión Cívica Radical. Entre los diputados radicales elegidos en 1951 se encontraban tres legisladores judíos: Santiago Nudelman, Manuel Belnicoff y Rodolfo Weidman. El único judío en la bancada peronista era David Diskin (Rein, 2005). En contraste, en las colonias agrícolas de Santa Fe y Entre Ríos, el peronismo obtuvo la mayoría de los votos (Senkman, 1993a).

Independientemente de los resultados electorales, la creciente cantidad de diputados judíos aparece como una señal del rápido proceso de integración en la vida política de los hijos de los inmigrantes israelitas. Una trayectoria que ilustra tal proceso es la de Moisés Lebensohn, nacido en 1907 y militante de la Unión Cívica Radical desde su adolescencia. Tras desempeñar el cargo de concejal municipal en Junín (provincia de Buenos Aires), fue uno de los líderes principales del Movimiento de Intransigencia y Renovación del radicalismo, de tendencias reformistas y antiimperialistas. Fue jefe de su grupo partidario en la Convención Nacional Constituyente de 1949 y, en 1953 —poco antes de fallecer—, alcanzó la

presidencia del Comité Nacional de su partido. En 1958, con la llegada al poder de la Unión Cívica Radical Intransigente —una de las facciones en que se dividió el radicalismo—, por primera vez un judío fue designado ministro del poder ejecutivo nacional. Se trata de David Blejer, que en 1959 ocupó la cartera de Trabajo en el gobierno de Arturo Frondizi. Posteriormente fue nombrado embajador argentino en México. También durante la presidencia de Frondizi, dos ciudadanos judíos fueron elegidos gobernadores de las provincias de Neuquén y Formosa. La dictadura militar instaurada en 1966 no contó con funcionarios judíos, aunque merece destacarse que Adalbert Krieger Vasena ocupó el Ministerio de Economía, y que era miembro de la élite económica a pesar de que su padre era de origen israelita.

La década de 1960 en América Latina se vio sacudida por el triunfo de «los barbudos» y su entrada en La Habana. El triunfo de la Revolución cubana sacudió la política del continente y simultáneamente transformó violentamente a la comunidad israelita de la isla. La población judía de Cuba se había formado por la confluencia de tres corrientes. La primera procedió de los Estados Unidos y estaba vinculada a las plantaciones azucareras y actividades comerciales y financieras expandidas después de 1898. La segunda oleada de inmigrantes se componía de sefardíes provenientes del disuelto Imperio otomano, principalmente de Siria y de Turquía, después de la primera guerra mundial. La tercera corriente migratoria se formaba con judíos centroeuropeos que escapan de los rumores de la guerra o del nazismo, y que habían recalado en la isla a consecuencia del cierre de las fronteras norteamericanas en la década de 1930. Para entonces, residían en Cuba unos 12.000 judíos. Se trataba de una migración pobre y sin especialización, asentada en las principales ciudades cubanas. Ante las dificultades para acceder a la ciudadanía cubana (lo cual daba derecho a tener empleo), muchos de esos inmigrantes terminaron radicándose en Estados Unidos. Los que permanecieron en Cuba, en muchos casos se convirtieron en empresarios manufactureros de éxito tras haberse iniciado como proletarios. Hacia 1948, la mayoría de los judíos pertenecían a la clase media y sólo 300 de ellos eran obreros. En tiempos de la revolución, los judíos estaban plenamente integrados en la vida cultural, económica y política cubana. En este aspecto destacaron los casos de Óscar Ganz, primer ministro bajo la presidencia de Carlos Prío Socarras (1948-1952) y de Fabio Grobart, fundador del Partido Comunista cubano y hombre cercano a la *Komintern*.

La Revolución de enero de 1959 fue en principio bien recibida por los judíos de Cuba. Entre los revolucionarios se contaban algunos israelitas, como Ricardo Subirana y Lobo, uno de los hombres que financió la expedición a bordo del *Granma* y que posteriormente fue embajador cubano ante Israel. Enrique Oltuski Osachki sirvió en el primer gabinete revolucionario, como lo hicieron muchos otros judíos —en general, poco conectados con la comunidad israelita cubana— que formaron parte del gobierno, del Partido Comunista y de instituciones culturales y científicas. Sin embargo, pese a los esfuerzos del gobierno revolucionario por mantener buenos vínculos con la comunidad judía, el desarrollo de las políticas radicales de nacionalización y transformación de la economía, produjeron tensiones. Amplios sectores de la clase media, y entre ellos una buena cantidad de judíos, opuestos y perjudicados por la magnitud de las reformas, abandonaron la isla y se sumaron al exilio anticastrista. A resultas de ello, en 1965 sólo 2.400 cubanos se autoidentificaban como judíos, mientras que en 1980 menos de 1.000 estaban dispuestos a asumir esa identidad.

La Revolución cubana marcó el inicio de dos décadas de radicalización política e ideológica de la juventud en el continente: la población judía no fue inmune a este proceso. Hombres y mujeres provenientes de los partidos socialistas y comunistas de la región, protagonizaron algunas de las múltiples rupturas con esas estructuras que dieron origen al conglomerado de lo que se ha llamado «nueva izquierda». En otros casos, el proceso de radicalización tuvo como punto de partida el abandono de los movimientos juveniles sionistas socialistas. Tal fue el caso de jóvenes miembros de Hashomer Hatzair que se integraron al Partido Revolucionario de los Trabajadores en Argentina. Estos procesos de radicalización incluyeron la toma de opción por la vía armada. Hubo judíos en los grupos de guerrilla en el continente, como los había habido en Cuba una década atrás. La pertenencia a estas organizaciones exigía a sus miembros un distanciamiento afectivo y político de la identidad judía. La crítica antiimperialista al sionismo se convirtió en señal de identidad y de similitud de intereses con los camaradas no judíos (Laikin Elkin, 1998). Los judíos se encontraron entre los cuadros militantes de las organizaciones armadas como el Frente Patriótico Manuel Rodríguez (Chile) y en el Frente Sandinista Liberación Nacional (Nicaragua). En las filas de este último se destacó Israel Lewittes, quien alcanzó rango de comandante y murió en combate. Su hermano Herty Lewittes fue Secretario de Turismo durante la década sandinista, y años después ocupó la alcaldía de Managua.

Militantes judíos también se contaron entre los principales dirigentes de Tupamaros (Uruguay) y el Ejército Revolucionario del Pueblo (Argentina). Centenares de jóvenes judíos nacidos en hogares antiperonistas siguieron un camino similar al de sus coetáneos católicos, adoptando una identidad peronista revolucionaria que en muchos casos los llevó a integrarse en la Juventud Peronista, en sus organismos colaterales o en la organización armada Montoneros.

En los casos en los que los grupos radicalizados consiguieron hacerse con el poder o participar en él en la década de 1970 intervinieron importantes dirigentes judíos. Con la instauración del gobierno peronista de Cámpora en 1973, fue designado ministro de Economía José Ber Gelbard, que continuó en su cargo tras la elección de Perón como presidente el mismo año. Gelbard fue objeto de una campaña antisemita organizada por la ultraderechista Acción Anticomunista Argentina —comandada por el ministro de Bienestar Social y hombre fuerte del régimen, José López Rega— que culminó con su renuncia tras el fallecimiento del fundador del justicialismo en 1974. La vía chilena al socialismo dirigida por Allende tuvo entre sus orientadores al senador comunista Volodia Teitelboim, que durante su juventud había sido miembro del ala izquierda del sionismo. Otros judíos tuvieron cargos destacados durante el gobierno de la Unidad Popular: Ángel Faivovich gobernó la ciudad de Santiago, David Baytelman condujo la Reforma Agraria y David Silberman tuvo a su cargo la administración de la estratégica mina de cobre de Chuqui. Ése fue el trasfondo que permitió el relanzamiento por parte de grupos de ultraderecha de la tesis sobre la conspiración judeo-masónica-comunista en Chile. El miedo a la expropiación se extendió entre los sectores medios y altos chilenos, incluyendo a la población israelita: es probable que abandonara el país entre un tercio y una cuarta parte de los 20.000 a 30.000 judíos que allí vivían, dañando a las propias instituciones comunitarias.

IV. DE LAS DICTADURAS A LAS REFORMAS NEOLIBERALES

Las experiencias de reformas radicales puestas en práctica o sugeridas dieron lugar a mediados de la década de 1970 a la imposición de dictaduras militares en el Cono Sur. Los casos de Chile y de Argentina fueron de los peores en lo que se refiere a violación de los derechos humanos y persecución de dirigentes y militantes sindicales, políticos y universitarios. La información reunida por

los organismos de derechos humanos ha revelado que a lo largo de la dictadura chilena (1973-1990) desaparecieron más de veinte personas de origen judío, de las cuales sólo sobrevivieron unas seis. Entre éstas se cuenta el destacado intelectual Ariel Dorfman, exiliado posteriormente en Estados Unidos. En Chile las personas fueron detenidas a causa de su militancia política (socialistas, comunistas, miristas) y no por su condición étnica o religiosa. David Silberman se presentó ante las autoridades militares después del golpe de Estado y fue condenado sumariamente a diez años de prisión. Poco tiempo después fue retirado de la cárcel por un comando de la siniestra Dirección de Inteligencia pinochetista, y todavía hoy se desconoce su destino final. Georges Klein Pipper, médico, militante del Partido Comunista y asesor de Allende, fue de los últimos en abandonar el palacio de La Moneda el 11 de septiembre de 1973. De allí fue trasladado al Regimiento Tacna de donde desapareció. Algunos comunistas de origen judío que se embarcaron en la oposición armada al régimen pinochetista fueron asesinados en la famosa «masacre de Corpus Christi» en 1987, como fue el caso del economista Recaredo Valenzuela Pohorecky. Paralelamente, varios de los judíos que se habían exiliado en tiempos de Allende, los más ricos y mejor instruidos de la comunidad, regresaron cuando el clima social y político fue «normalizado» por la dictadura pinochetista, que hizo un rechazo explícito del antisemitismo.

En Argentina, en cambio, son muy numerosos los testimonios que dan cuenta de la especial brutalidad con que fueron tratados los prisioneros judíos en los centros clandestinos de detención de la última dictadura militar (1976 y 1983). Los indescriptibles padecimientos a que eran sometidos los prisioneros en los «chupaderos» del régimen militar afectaban especialmente a aquellos que tenían apellido judío. Una sobreviviente del centro clandestino de detención «El Vesubio» testimoniaba:

> Si la vida en el campo era pesadilla para cualquier detenido, la situación se agravaba para los judíos, que eran objeto de palizas permanentes y otras agresiones, a tal punto que muchos preferían ocultar su origen, diciendo por ejemplo que eran polacos católicos (*Nunca Más,* 1999).

En efecto, los prisioneros judíos fueron particularmente humillados y torturados por represores que exhibían en muchas ocasiones símbolos nazis y manifestaban representar la continuidad del hitlerismo. En muchos casos los verdugos exhibían sus creencias

conspirativas, interrogando a sus prisioneros acerca del *Plan Andinia* o los *Protocolos de los Sabios de Sión.* Según las estimaciones más recientes, fueron 1.300 las víctimas judías de la dictadura militar: ello implica, en los cálculos más cautos, que un 5% de los desaparecidos fueron judíos, lo que muestra una proporción cinco veces mayor respecto a la población argentina (Braylan, 2000). Otros cálculos elevan la cifra de detenidos-desaparecidos judíos a 3.500 o 4.000 personas, lo que representa alrededor de 13% del total de 30.000 desaparecidos estimado por los organismos de defensa de los derechos humanos (*Página/12*, 20 de abril de 1999). Los estudios al respecto señalan que es posible que las actitudes antisemitas hayan influido en el proceso de selección y detención de algunas víctimas, y que el origen judío de esos detenidos haya sido un factor contribuyente en la decisión de asesinarlos (Kaufmann y Cymberknopf, 1989).

La existencia de una dimensión específicamente antisemita de la actuación de la dictadura no debe ocultar la realización de gestos estratégicos de acercamiento a la institucionalidad judía argentina. Durante la guerra de las Malvinas de 1982, Estados Unidos y los países europeos se abstuvieron de abastecer a Argentina de armas, por solidaridad con la Corona británica. En consecuencia, la URSS e Israel se convirtieron en los principales abastecedores bélicos de Buenos Aires: como gesto de buena voluntad hacia Israel, el gobierno militar permitió la presencia en el ejército de capellanes judíos, lo cual no ocurría desde 1934. Como ha recordado Laikin Elkin (1998), la DAIA fue la primera de las colectividades argentinas en correr a expresar oficialmente el regocijo por la recuperación de las islas Malvinas: en una declaración pública señaló el vínculo existente entre esa operación militar y el deseo del pueblo judío de recuperar el territorio habitado por sus ancestros.

El final de la dictadura argentina implicó la necesidad de discutir el papel de la cúpula de la DAIA y sus relaciones con la Junta Militar que gobernó el país hasta 1983. Ese año estalló una polémica dentro de la colectividad judía en torno a la responsabilidad en el destino de los desaparecidos judíos: las acusaciones iban desde la complicidad a la pasividad. La cúpula de la DAIA sostenía en su defensa que ni siquiera la Iglesia católica había podido defender a sus miembros de la «guerra sucia» y que tampoco podía proteger a aquellos judíos que no estuvieran afiliados a la institución. En contraste, otros sectores habían tenido una actitud decidida en la defensa de los derechos humanos durante la dictadura militar. El periodista Herman Schiller fundó en 1977 el periódico *Nueva*

Presencia, una versión en español de la tradicional publicación en ídish *Di Presse*, que resultó ser uno de los pocos medios periodísticos argentinos abiertamente opositores a la dictadura, publicando innumerables denuncias sobre las violaciones a los derechos humanos. El propio Schiller encabezó desde 1982 el Movimiento Judío por los Derechos Humanos junto a otras figuras, como el abogado Pedro Resels y el rabino Marshall Meyer. Entre los miembros de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, creada para investigar los crímenes cometidos por los integrantes del régimen militar se encontraron el propio Meyer y el científico Gregorio Klimovsky.

Los años de restauración de la democracia en América Latina evidenciaron una integración más notoria de los judíos en la política nacional. Como se verá, nuevamente el caso argentino es el más significativo del continente, pero está lejos de ser el único. A mediados de la década de los años noventa, la población judía de América Central y México llegaba a los 50.000 individuos: esto significaba que era miembro de esta colectividad uno de cada 3.000 centroamericanos. A pesar de ello, ciudadanos judíos alcanzaron altísimas responsabilidades estatales en países con una presencia demográfica israelita mucho menor. En 1994, fue elegida vicepresidenta de Costa Rica la economista Rebeca Grynspan Mayufis, quien previamente había ocupado las carteras de Hacienda y de Vivienda y Asentamientos Humanos. Paralelamente Germán Weinstock ocupaba el ministerio de Salud y dos diputados israelitas entraban al parlamento. Cosas parecidas ocurrían en Perú: en 2001 fue elegido vicepresidente David Waisman Rjavinsthi y, en ese mismo país, la Comisión de Verdad y Reconciliación fue presidida por Salomón Lerner. Ya el primer gobierno de Alberto Fujimori (1990-1995) había incluido a un hombre de origen judío, Efraín Goldenberg, como primer ministro. La intensa actividad política de Jarmusz Levi le permitió ser el secretario ejecutivo de un partido político boliviano en 1992, aliado al gobierno de entonces (Laikin Elkin, 1998). Marcos Libedinsky fue el primer judío en ocupar uno de los sitiales de la Suprema Corte de Justicia en Chile. Otro israelita fue ministro de la poderosa cartera de Minería. En México mejoraron las relaciones entre la colectividad judía y el gobierno en las últimas dos décadas del siglo XX, como resultado de la imposición de nociones más pluralistas de la identidad nacional. Algunos judíos fueron incorporados a cargos técnicos de gobierno atendiendo, entre otras cosas, a la necesidad de profundizar los vínculos comerciales y públicos con Estados Unidos. El gobierno de Ernesto

Zedillo (1994-2000) incorporó a varias figuras de origen judío en su gabinete, marcando una verdadera ruptura con el pasado más tradicional de los presidentes del PRI.

De los casi 380.000 judíos que habitaban Sudamérica, unos 200.000 vivían en Argentina. Esta presencia se expresaba en la aparición de importantes figuras políticas de ese origen. Con el retorno de la democracia, en 1983 ingresaron en el Congreso seis diputados judíos, y en 1985 once obtuvieron un escaño, representando tanto al peronismo como al radicalismo. El jefe de la mayoritaria bancada radical fue César Jaroslavsky, mientras que el presidente de la Comisión de Relaciones Exteriores del Senado fue Adolfo Gass. Los israelitas constituían un grupo mayor de lo usual en el gabinete de Alfonsín (1983-1989): el ministro de Economía era Bernardo Grinspun, mientras que Leopoldo Portnoy fue el presidente del Banco Central, Mario Brodersohn fue secretario de Hacienda, Adolfo Stubrin dirigió el ministerio de Educación y Óscar Schuberoff fue rector de la masiva universidad de Buenos Aires de manera ininterrumpida entre 1983 y 2002 (Laikin Elkin, 1998). Algunos sectores de la oposición denostaban al gobierno de Alfonsín denominándolo la «sinagoga radical».

La tendencia a una creciente participación en el gobierno de ciudadanos judíos no se revirtió durante los posteriores gobiernos presidenciales. En la última década del siglo XX, bajo la presidencia de Carlos Menem, ciudadanos de origen judío ocuparon los ministerios del Interior y de Justicia y muchas otras altas funciones, tanto en la administración del Estado nacional cuanto en las provincias y municipios. Al comenzar el siglo XXI, el gobernador de la norteña provincia de Tucumán, José Alperovich, protagonizó un hecho hasta entonces inédito al jurar en la asunción de su cargo sobre la Torá hebrea.

Tales procesos resultan contrastantes con los atentados sufridos por la embajada de Israel en Buenos Aires en 1992 y la sede de la AMIA en 1994, que dejaron como saldo más de un centenar de víctimas mortales. El ataque a la AMIA resultó por su magnitud el más importante atentado antisemita llevado a cabo en Occidente desde el final de la segunda guerra mundial. Aunque los responsables intelectuales de los atentados, cuya identidad aún se desconoce, fueron muy probablemente agentes de países involucrados en el conflicto de Medio Oriente, no existen dudas acerca de la participación de miembros de las fuerzas de seguridad argentinas entre sus ejecutores y cómplices. Ambos atentados, en particular el sufrido por la AMIA, despertaron una enorme solidaridad con las

víctimas por parte de buena parte de la sociedad argentina. También motivaron que los familiares de las víctimas estructuraran diversas organizaciones dedicadas a mantener el reclamo de justicia en la esfera pública e incluso desafiaran a las autoridades de la DAIA, a las que acusaron de no reclamar a las autoridades con suficiente energía, o de complicidad con las maniobras dilatorias del gobierno y el poder judicial. Pasada más de una década desde estos atentados, ambos siguen sin esclarecerse.

BIBLIOGRAFÍA

Avni, H. (1983), *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810-1950)*, Buenos Aires: Magnes.

Avni, H. (1992), *Judíos en América: cinco siglos de historia*, Madrid: Mapfre.

Bacci, C. (2005), «La políticas culturales del progresismo judío argentino»: *Políticas de la Memoria* (Buenos Aires), 5.

Bianchi, S. (2004), *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas,* Buenos Aires: Sudamericana.

Braylan, M. *et al*. (2000), «Informe sobre la situación de los detenidos-desaparecidos judíos durante el genocidio perpetrado en Argentina»: *Índice* (Buenos Aires), 20.

Cohen Ventura, J. (2002), *Los judíos en Temuco. Cien años de historia. El inicio de la comunidad sefaradí en Chile*, Santiago: Ril.

Falcón, R. (1987), «Izquierdas, régimen político, cuestión étnica y cuestión social en Argentina, 1890-1912»: *Anuario. Escuela de Historia, UNR*, 2.ª Época, 12.

Guggenheim, C. (1942), *Refugiados – Inmigrados – Nuevos chilenos. Extracto de una charla desarrollada en un círculo intelectual*, Santiago de Chile: Imprenta La Sud-América.

Kaufman, E. y Cymberknopf, B. (1989), «La dimensión judía en la represión durante el gobierno militar en la Argentina (1976-1983)», en L. Senkman (comp.), *El antisemitismo en la Argentina,* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Klich, I. (1992), «Perón, Braden y el antisemitismo: opinión pública e imagen internacional»: *Ciclos en la historia, la economía y la sociedad* (Buenos Aires), II/2-2.

Laikin Elkin, J. (1998), *The Jews of the Latin American Republics*, New York/London: Holmes & Meier.

Lvovich, D. (2003), *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires: Javier Vergara Editor.

Matus González, M. (1993), *Tradición y adaptación. Vivencia de los sefaradíes en Chile*, Santiago: Universidad de Chile y Comunidad Sefaradí de Chile.

Mc Gee Deutsch, S. (1996), «Anti-Semitism and the Chilean Movimiento Nacional Socialista, 1932-1941», en D. Sheinin y L. Baer Barr (eds.), *Diaspora in Latin America: New Studies on History and Literature*, New York: Garland.

Nes-El, M. (1999), «Los judíos en la formación ideológica de los movimientos socialista y comunista en el Perú», en *Estudios sobre el judaísmo latinoamericano* II, Jerusalén: Ultra.

Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas [1984] (1999), Buenos Aires: Eudeba.

Rein, R. (2005), «El fracaso de la peronización de la colectividad judía»: *Nuestra Memoria* (Buenos Aires), XI/25.

Senkman, L. (1993a), «El peronismo visto desde la legación israelí en Buenos Aires. Sus relaciones con la OIA, 1949-1955», en *Judaica Latinoamericana* II, Jerusalén.

Senkman, L. (1993b), «En torno a un libro»: *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* (Tel Aviv), 4/2.

Shabot, E. (1994), «Los refugiados judíos en el México de los treinta y cuarenta», en B. Gurevich y C. Escudé (eds.), *El genocidio ante la historia y la naturaleza humana*, Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano/Universidad Torcuato Di Tella.

Stimson, F. J. (1931), *My United States*, New York/London.

EL ANTISEMITISMO EN ESPAÑA

Gonzalo Álvarez Chillida

I. EL ORIGEN DEL ANTIJUDAÍSMO. LA PERSECUCIÓN EN LA HISPANIA VISIGODA

En la época antigua las comunidades judías de la diáspora sufrieron en ocasiones importantes persecuciones, justificadas mediante una literatura difamatoria, como ocurrió especialmente en el Egipto helenístico y romano. Se trataba de reacciones xenófobas contra una minoría odiada a veces por su vinculación al poder, y por su culto a un Dios exclusivo y excluyente. Pese a ello, y pese a las rebeliones de Judea aplastadas por los romanos en 70 y 133, los hebreos alcanzaron la ciudadanía romana en el siglo III (Poliakov, 1981: 11-22; Safrai, 1991: 401 y 424-431; Netanyahu, 1999: 4-17). Pero un siglo después la cristianización del Imperio comenzaría a cambiar la situación.

Las acusaciones teológicas contra los judíos parten de una interpretación de los mismos textos evangélicos y conforman lo que Jules Isaac denominó la «enseñanza del desprecio» (Isaac, 1975). Los judíos, todos los judíos desde Jesús, son acusados de deicidio, de matar a Dios en su segunda persona encarnada, siendo por ello condenados a vagar errantes y en perpetua servidumbre. Es con el triunfo del cristianismo en los siglos IV y V cuando se completó lo esencial del *corpus* teológico antijudío. A partir de la dura imprecación de Jesús en el *Evangelio de Juan* 8, 44, los Padres de la Iglesia no dudaron en vincular a los judíos con el diablo, considerando voluntaria y demoníaca su ceguera ante la verdad de sus propias Escrituras y acusándoles de ser enemigos mortales de los cristianos y de haber instigado las persecuciones que éstos habían sufrido an-

teriormente a manos del Imperio (González Salinero, 2000: 137-143, 150-166; Poliakov, 1991: 31-34).

Pero los emperadores católicos nunca llegaron a privar a los judíos de su ciudadanía romana, aunque, bajo la presión de la Iglesia, los fueron sometiendo a una creciente segregación y restricción de derechos. Agustín de Hipona justificará esta peculiar situación de preservación de los judíos entre el pueblo cristiano, aunque sometidos a servidumbre, por ser guardianes y testigos de la antigüedad y veracidad de las Escrituras que anuncian al Mesías, pese a permanecer ciegos a su significado. Agustín también consideró que las profecías escatológicas paulinas podían anunciar la conversión y reunificación de los judíos en la consumación de los tiempos. Esta doctrina explica su peculiar situación desde finales del Imperio romano y en los posteriores reinos cristianos: segregados, con sus derechos limitados y sometidos a periódicos estallidos violentos, aunque ordinariamente protegidos por las autoridades (González Salinero, 2000: 73-80), lo que contrasta con la sistemática persecución exterminadora que sufrieron los herejes.

Preservación en la discriminación era la regla desde finales del Imperio romano. La Hispania visigoda fue una de las primeras veces en que se rompió. Bajo los reyes arrianos se mantuvo la norma tardorromana: los judíos podían preservar su culto y sus fiestas, e incluso dirimir sus litigios internos, pero quedaban excluidos de casi todos los cargos públicos y se les impedía comprar esclavos cristianos, celebrar matrimonios mixtos y hacer el menor proselitismo. Aunque parece que, mediante sobornos, muchas de estas disposiciones eran sorteadas. Tras la conversión de Recaredo al catolicismo el reino buscó su legitimidad en la unificación religiosa, rota sólo por la minoría hebrea. Ésta fue quizás la causa de que reyes y concilios impulsaran conjuntamente una creciente política de discriminación, que culminó cuando Sisebuto decretó en 616 la conversión forzosa de todos los judíos. El bautismo obligado provocó un masivo criptojudaísmo que condujo a renovar en varias ocasiones el bautismo forzoso, así como a extender las medidas discriminadoras a los conversos, aunque, por otra parte, debían ser reiteradamente ignoradas por las autoridades locales, probablemente mediante sobornos. Este fracaso condujo a Égica a intentar una «solución final» al problema decretando, con el apoyo del XVII concilio de Toledo, la esclavitud perpetua de los judíos y la disgregación de sus familias (García Iglesias, 1978; González Salinero, 2006). En más de un aspecto, la cruel persecución visigoda anticipó las posteriores de los reinos cristianos peninsulares.

II. LAS PERSECUCIONES MEDIEVALES

El antijudaísmo doctrinal católico, definido en los siglos IV y V, se mantuvo durante todo el periodo medieval. Pero el ciclo de persecuciones violentas no comenzó hasta el inicio de las cruzadas, a finales del siglo XI, alentadas muchas veces por los predicadores del bajo clero. En los reinos cristianos de la Península, sin embargo, los judíos gozaron hasta el siglo XIII de una tolerancia muy superior a la de sus correligionarios continentales, y llegaron a constituir la comunidad hebrea más importante de Europa occidental. También amplias minorías musulmanas (mudéjares) fueron toleradas, aunque con menos derechos que los judíos, dando la llamada sociedad de las tres castas. Los reyes fueron los principales interesados en atraer a los judíos a las tierras que se fueron ganando a al-Ándalus, necesitados como estaban de contingentes humanos para el proceso repoblador, al que aportaron agricultores, sobre todo inicialmente, artesanos, comerciantes y financieros.

Los judíos eran jurídicamente siervos del rey. A cambio de fuertes impuestos especiales éste les protegía, pues atentar contra un judío era atacar una de sus propiedades. Los fueros de villas y ciudades, así como el Fuero Real y las *Partidas* de Alfonso X, consagraban los derechos de los judíos ante la población cristiana, aunque también dictaban medidas de segregación entre ambas, y les reconocían «un estatus legal y penal autónomo sin igual en ningún país europeo», pudiendo los tribunales rabínicos decretar penas de muerte, incluso por el delito de difamar gravemente a la comunidad (los malsines). Algunos judíos ricos fueron encumbrados por los monarcas dándoles importantes cargos en la Corte, especialmente en su Hacienda. Otros sirvieron como arrendatarios y recaudadores de los impuestos reales. Esta minoría de judíos poderosos y encumbrados, bastante apartada muchas veces de sus correligionarios, abrazó en muchos casos las doctrinas racionalistas y averroístas, que también fueron difundiéndose en el mundo cristiano (Pérez, 2005: 70-76 y 151; Suárez Bilbao, 2000: 55-90).

La convivencia de las tres castas religiosas supuso en los siglos XI a XIII un equilibrio basado en la segregación y autosegregación de cada una, auspiciada por sus respectivas autoridades. Esto significaba para la casta cristiana dominante una renuncia práctica al proselitismo en aras de la necesaria convivencia, asumiéndose de modo generalizado la idea de que la religión se heredaba con el linaje. Por ello las tres castas religiosas no eran sino grupos étnicos diferenciados por la fe (Stallaert, 2003: 4-7). Aunque la segrega-

ción no impedía una importante interrelación entre ellas (Monsalvo Antón, 1985: 33), conflictiva en muchos casos, pero también de convivencia, sobre todo en los siglos iniciales, lo que explica, en el caso judío, su absorción de la lengua y de gran cantidad de elementos de la cultura de la casta dominante, algunos de ellos (como el romancero) conservados en las comunidades sefardíes hasta el mismo siglo XXI.

Los primeros síntomas de cambio aparecieron en la Península en la segunda mitad del siglo XIII, cuando se había completado la conquista del territorio andalusí, salvo Granada. En 1215 el IV concilio de Letrán había pedido un endurecimiento en la situación legal de los judíos europeos, aunque sus disposiciones no se aplicaron en los reinos españoles (Suárez Bilbao, 2000: 36). En 1236 el converso Nicolás Donín inició en Francia una campaña de denuncia contra el Talmud, acusando al judaísmo de alejarse, a través de este libro, de la Biblia judía. Esto asestaba un fuerte golpe a la doctrina agustiniana sobre los judíos, que ya no aparecían como testigos ciegos del Antiguo Testamento, al haberlo abandonado por la herejía talmudista, que predicaba además un odio criminal contra el cristianismo. Esto, unido al papel de algunos judíos en la difusión de las ideas averroístas, condujo a la Iglesia a insistir crecientemente en la necesidad de erradicar el judaísmo por la vía de la conversión. Menos de un siglo después habían sido expulsados de Inglaterra (1290) y Francia (1306). En España la disputa de Barcelona entre el rabino Nahmánides y el dominico converso Pablo Cristiano (1263), con fines claramente proselitistas, era un indicio de la incipiente amenaza a la convivencia con los hebreos (Suárez, 1991: 49-60 y 84-88). En Castilla las *Partidas* también propiciaban su conversión (Suárez Bilbao, 2000: 89).

Pero la convivencia entre cristianos y judíos se quebró definitivamente en el siglo XIV, época de hambrunas y pestes, guerras civiles y enfrentamientos sociales. En 1309 la agitación antijudía de Mallorca condujo a las autoridades a imponer a la aljama una cuantiosa indemnización para librarse de la esclavitud. En 1321 la cruzada de los «pastorcillos», procedente de Francia, asoló varias juderías del alto Aragón y Navarra, donde se repiten las matanzas en 1328. En 1348 la acusación de envenenar las aguas para extender la peste provocó matanzas populares de judíos en Cataluña y Aragón. En Mallorca la violencia se desencadenó en 1374 (Suárez, 1991: 142-146 y 152; Pérez, 2005: 114-115). En Castilla el Sínodo de Zamora (1313) pidió la plena aplicación de los cánones conciliares contra los judíos, mientras que las Cortes demandaron

reiteradamente al rey su estricta segregación de los judíos, incluyendo el uso de distintivos en la ropa, la prohibición de ejercer oficios agrícolas y artesanos, cargos en la Corte y de recaudar impuestos, que se eliminasen muchos de sus derechos jurisdiccionales y que se regulasen las «deudas judiegas», facilitando las acusaciones de fraude de usura y solicitando reducciones y moratorias en las mismas (Suárez Bilbao, 2000: 41-42 y 97-107; Suárez Fernández, 1991: 130-133; Monsalvo Antón, 1985: 167-181). Hubo una ola de violencias populares durante la guerra civil entre Pedro I y Enrique de Trastamara (1366-1369), cuyo bando utilizó el odio antijudío con fines políticos, acusando al monarca de no ser hijo de Alfonso XI sino de un judío llamado Pero Gil (Suárez Fernández, 1991: 166-176). Pero la gran violencia antijudía de la historia española fue, sin duda, la desencadenada en Sevilla en junio de 1391, que se extendió por el resto de los reinos españoles salvo al norte del Duero en la corona de Castilla, en Navarra y en el reino de Aragón. El resultado fue la desolación de la población judía española, que sufrió una enorme pérdida de efectivos por las matanzas y, en mayor medida, por los bautismos que se ofrecieron a muchos para salvarse de la muerte (Suárez Fernández, 1991: 187-204; Pérez, 2005: 125-130). Es así como apareció un enorme contingente de conversos al cristianismo, que se agrandaría aún más en los decenios siguientes.

Efectivamente: tras 1391 arreció la presión contra los judíos, que culminó en las extremas leyes de Ayllón (1312), que prescribían el drástico encierro en sus barrios, la pérdida de su autonomía judicial y la prohibición de ejercer la mayor parte de los oficios. Todo con el claro objeto de «hacerles la vida imposible a los judíos para que acaben prefiriendo convertirse» (Pérez, 2005: 135; Suárez Bilbao, 2000: 110-113). En 1414, leyes similares se impusieron en Aragón. Esta presión iba acompañada de incesantes campañas proselitistas, impulsadas en las dos Coronas por el famoso predicador fray Vicente Ferrer, inspirador también de las leyes de Ayllón. Un momento culminante de las mismas fue la «Disputa» de Tortosa (1313), que provocó la conversión de gran cantidad de rabinos de Aragón (Suárez Fernández, 1991: 213-225). Para 1416, fin de la gran ofensiva, más de mitad de la antigua población judía se había bautizado.

En las persecuciones antijudías del siglo XIV no podemos ver sólo causas ideológicas, presentes en otros periodos, sino otras de carácter social y político, que explican que la persecución antijudía no se extendiera a los mudéjares. Las capas populares, sobre todo urbanas, odiaban a un grupo que, vil e inferior por su estatus

religioso, sentían opresivo por su superior riqueza y poder. Especialmente en periodo de crisis sufrían la presión de los impuestos, recaudados por judíos, y la necesidad de pagar a los prestamistas, también judíos. La oligarquía urbana competía con ellos en la recaudación de impuestos y también contraía deudas judiegas. Por otra parte, su enfrentamiento con la Corona, por el aumento de su poder y su fiscalidad, se dirige fácilmente contra sus agentes judíos. Los señores, como el monarca, utilizaban los servicios financieros de los judíos, pero también se oponían al creciente poder de la Corona, y ello les conducía a enfrentarse a los judíos de la Corte y a alentar el antijudaísmo popular en determinados momentos de conflicto, como la citada guerra civil castellana contra Pedro I. La Iglesia aportaba la justificación religiosa del odio, pero fue sobre todo el bajo clero el que lo incitó en el pueblo, como ocurrió en 1391 con el famoso arcediano de Écija, Fernán Martínez (Monsalvo Antón, 1985: 88-95).

La literatura teológica antijudía, común a toda Europa, reiteraba las acusaciones de los Padres de la Iglesia y disputaba con los judíos la interpretación de las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento. Sobre todo en el siglo XIII los ataques al Talmud, muchos de ellos por parte de judíos conversos, endurecieron el discurso. En España destacaron el ex rabino Pedro Alfonso, del siglo XII, Ramón Martí (*Pugio fidei adversus mauros et iudaeos*, 1278), el ex rabino de Burgos Alfonso de Valladolid (*Mostrador de justicia*, siglo XIV) y el también ex rabino Jerónimo de Santa Fe (*De iudaicis erroribus ex Talmut*, 1413) (Orfali, 1998: 63-70; Suárez Fernández, 1991: 93-96; Pérez, 2005: 95-100). De todos ellos y de muchos otros teólogos antijudíos tomó prestados argumentos el *Fortalitium fidei* (1470), del franciscano Alonso de Espina, dirigido no sólo contra los judíos, sino también contra los conversos, y compendio no sólo de doctrina teológica, sino también de todo tipo de leyendas y acusaciones del antijudaísmo popular, asegurando la veracidad de muchos rumores coetáneos sobre profanaciones y crímenes rituales (Netanyahu, 1999: 659-667 y 739-767; 2005: 53-82).

El antijudaísmo teológico de la Iglesia era vulgarizado entre las masas cristianas sobre todo por el bajo clero a través de diferentes medios (Monsalvo Antón, 1994: 39-56): los sermones y predicaciones populares se basaban muchas veces en los *exempla* o narraciones breves adaptadas de las tradiciones folklóricas, en las que los judíos aparecían a veces vinculados al diablo, o como perpetradores de crímenes rituales, profanadores de hostias o imágenes, e incluso asesinos de sus propios hijos por desviarse hacia el

cristianismo. También como perversos usureros. Normalmente las historias terminaban con un milagro que descubría los crímenes, propiciando unas veces la matanza de los culpables y otras su conversión. Los *Milagros* de Berceo, las *Cantigas* de Alfonso X, en el siglo XIII, y el *Libro de los exemplos* y el *Espéculo*, en el XV, son colecciones de *exempla*. Estas historias fueron la base de acusaciones de crímenes atribuidos como reales a los judíos, que abundaron en Castilla sobre todo en el siglo XV, como los infanticidios de Sepúlveda y La Guardia, la profanación de la hostia de Segovia o la cruz del Casar de Palomero.

Las coplas anónimas satíricas eran también un vehículo de propaganda antijudía, como el *Pleito de los judíos con el perro de Alba* o las *Coplas del Provincial* (éstas contra los conversos, del siglo XV, como el *Libro del Alboraique*). La iconografía de retablos, relieves o miniaturas representaba a los judíos, identificados por su tópica nariz y sus vestidos, como encarnación de vicios o como verdugos de Cristo, en la Pasión, y de los primeros mártires cristianos (en vez de los romanos, como se ve en el retablo de San Vicente, de Bernat Martorell, *ca*. 1430, Museo Nacional de Arte de Cataluña).

La imagen de los judíos era en España similar a la del continente, de donde venían muchas de las acusaciones, basadas todas ellas en la consideración de los judíos como deicidas y como grupo extraño, vil y amenazador para la sociedad cristiana. De especial importancia eran las acusaciones relacionadas con su avaricia, la usura, el fraude y el engaño, causantes de la ruina de los cristianos. Pero lo que singulariza el antijudaísmo de otras xenofobias es no sólo la exclusividad de la acusación de deicidio, sino, en directa relación con ella, la vinculación con el diablo, que les otorgaba algunas taras físicas, unidas a su aspecto desagradable y a su tópica nariz ganchuda, como poseer un hedor característico y, sobre todo, un pequeño rabo. Esta vinculación hacía que la amenaza judía contra los cristianos adquiriera especial relieve, al otorgarles artes de hechicería y permitirles perpetrar crímenes horribles como las profanaciones sacrílegas de hostias o crucifijos y los infanticidios ya citados. Con estos crímenes los judíos actualizaban ritualmente el deicidio, torturando y crucificando a niños cristianos secuestrados, a fin de utilizar su sangre en la elaboración del pan ácimo, según los preceptos talmúdicos. Más radical aún fue la acusación de intentar exterminar a los cristianos envenenando las aguas para propagar la peste, acusación que no se dio en Castilla pero sí en la Corona de Aragón. En Castilla sí se difundió la acusación de que los médicos judíos envenenaban a sus pacientes cristianos, reyes incluidos.

Otra acusación que adquirió un especial relieve en España fue la de traición, acusándoseles sobre todo de haber ayudado a los árabes invasores del reino visigodo en 711.

III. EL PROBLEMA CONVERSO. LA POLÍTICA ANTIJUDÍA DE LOS REYES CATÓLICOS

Hacia 1416 terminó la política de hostigamiento a los judíos con vistas a su conversión. Sus comunidades pudieron recuperar parte de su antiguo estatus y recobrar su actividad anterior, aunque lejos de alcanzar el peso demográfico y social que habían tenido (Suárez, 1991: 230-244). En adelante el odio anticonverso desplazará en importancia al antijudío, del que era heredero, lo que muestra el origen social de dicho odio, que ahora se ve incrementado, pues muchos de los antiguos hebreos, libres ahora de las restricciones de su casta, protagonizan un rápido ascenso social en el comercio, las oligarquías urbanas, la Iglesia o la Corte, emparentando en bastantes casos con la nobleza. En competencia todo ello con los cristianos viejos, sobre todo en las ciudades (Monsalvo Antón, 1985: 103-104, 282-285 y 295; Valdeón, 1995: 77-84; Kriegel, 1994: 173-177) En aquella época el odio a los conversos precisaba de una justificación religiosa, y ésta fue la acusación de judaizar, es decir, de ser cristianos sólo en la apariencia, verdaderos apóstatas o herejes. Sin duda en los primeros momentos muchos de los convertidos a la fuerza mantuvieron esa actitud, no faltando quienes intentaban un sincretismo entre sus fes antigua y nueva, y quienes eran simplemente escépticos racionalistas desde antes de su bautismo. Pero los estudios de Netanyahu han demostrado que la voluntad de asimilarse en la religión y la sociedad cristiana fue muy importante desde el principio, y creció rápidamente en las generaciones de los hijos y nietos de los primeros bautizados. No podemos olvidar el antijudaísmo de muchos conversos. Ya en 1392 los hebreos de Burgos se quejan de ser hostigados por sus ex correligionarios (Valdeón, 1995: 76; Orfali, 1994: 125-129). A mediados del siglo XV, y más aún en 1480, cuando se funda la Inquisición, los criptojudíos son una pequeña minoría en vías de extinguirse con el tiempo. Fue precisamente el furor inquisitorial el que condujo a algunos a renegar del cristianismo intentando retornar a la religión de sus antepasados (Netanyahu, 1999; 2005: 153-174 y 186-188; Contreras, 1995: 461-473; Kriegel, 1994: 172 y 184-185).

Aunque se generalizase, la acusación de judaizar no era suficiente: podía predicarse de muchos conversos, pero no genérica-

mente de todos ellos; y todos ellos eran advenedizos competidores a los ojos de sus enemigos. Por ello surgió una nueva ideología, no específicamente religiosa, que podemos caracterizar como racista (aunque racismo precientífico, de base religiosa, basado en la importancia de los linajes en la Biblia y en la doctrina de la herencia de las consecuencias del pecado [Aranzadi, 2001: 167-269; Edwards, 1994]): todos los conversos, sin ninguna prueba adicional, seguían siendo judíos, pues la perfidia del carácter y de la religión judías se transmitían directamente por vía biológica, generación tras generación, a través de la fecundación y también de la leche materna (en las nodrizas). Contra ello nada valía el bautismo; nunca cabría la asimilación (Yerushalmi, 1998: 275-276; Netanyahu, 1999: 890-891).

Los viejos judíos bautizados habían roto (forzados a ello) la barrera de su casta, su frontera étnica. La reacción de los cristianos que tuvieron que acogerlos fue pronto, por las razones citadas, de rechazo. Trataron de levantar una nueva frontera étnica o de casta, y la religión ahora no servía. Para volver a segregarlos tuvieron que acudir al linaje, lo único que permitía discriminar a los plenamente asimilados, que incluso se esforzaban por abandonar viejas pautas culturales hebreas que conservaban por costumbre, no por religión, y eran interpretadas por vecinos e inquisidores como manifestaciones de criptojudaísmo. En ningún lugar de Europa hubo una masa de conversos equiparable a la de España. Por ello nunca se había definido antes un antijudaísmo étnico racista como el español, aunque hubiera algún antecedente aislado. Al menos desde el siglo XVI se usaba la palabra «raza» para referirse al linaje manchado de judíos o moros (Yerushalmi, 1998: 230-232 y 262-263; Stallaert, 2003: 14-16; Netanyahu, 1999: 896).

En Aragón los conversos sufrieron discriminación al menos desde 1437 (Orfali, 1994: 132, n. 15). En Castilla, la primera gran acción anticonversa se produce en Toledo en 1449, cuando una revuelta antifiscal contra Juan II y su valido Álvaro de Luna deriva en una sangrienta persecución de los conversos, firmes defensores del poder real. Dueños de la ciudad, el líder de los rebeldes, Pero Sarmiento, impuso en junio la Sentencia-Estatuto, que excluía a los cristianos nuevos de todo tipo de cargo y oficio público, justificándose no sólo en la presunta herejía de «muy gran parte» de ellos, que sufrieron un remedo de «pesquisa» inquisitorial, sino también en su congénita y perpetua naturaleza judía (el «perverso linaje de los judíos»), inmodificada por el bautismo. Por ello las disposiciones discriminadoras irían «contra (todos) los conversos pretéritos,

presentes e por venir». Y junto a la nueva ideología una nueva acusación, precedente también del antisemitismo contemporáneo: los conversos se bautizaron siguiendo un siniestro complot consistente en infiltrarse entre los cristianos para obtener sus riquezas y su poder y así oprimirles, arruinarles y, con ello, destruir el cristianismo. Así interpretaron muchos cristianos viejos el ascenso social y el proceso de creciente asimilación, incluso a través de los matrimonios mixtos, de sus advenedizos competidores (Netanyahu, 1999: 336-347 y 894-895; Kriegel, 1994: 173-174).

La Sentencia-Estatuto de Toledo levantó una ola de críticas por parte de conversos, como Fernán Díaz de Toledo, el cardenal Juan de Torquemada y el obispo de Burgos Alonso de Cartagena, y de cristianos viejos como Fernán Pérez de Guzmán, Alonso Díaz de Montalvo y el obispo Barrientos, de Cuenca. Todos ellos defendían el cristianismo sincero de la inmensa mayoría de los conversos, acusaban a los rebeldes toledanos de actuar por envidia y deseo de rapiña, y consideraban herética la discriminación de cualquier tipo de cristianos, unidos todos en la Iglesia por el bautismo. El cardenal Torquemada inspiró las bulas de Nicolás V de septiembre de 1349 anulando la Sentencia-Estatuto y condenando su doctrina (Netanyahu, 1999: 358-440 y 480-568).

En los dos decenios siguientes arreció la campaña anticonversa, de la mano sobre todo del franciscano Alonso de Espina, confesor de Enrique IV. Hubo nuevas violencias contra ellos, sobre todo durante la guerra civil de los infantes Alfonso e Isabel contra Enrique IV: en Toledo en 1467, y en 1473 una gran ola comenzada en Córdoba, que se extendió por Andalucía y otras zonas de Castilla. También alguna matanza antijudía, como la de Sepúlveda de 1468, tras una acusación de crimen ritual (Netanyahu, 1999: 666 y 696-734). Espina, gran predicador antijudío, como vimos, consideraba a los conversos judíos «clandestinos», más peligrosos que los «públicos» por no estar sometidos a restricción legal alguna, y contra ellos dirigió sus incesantes campañas y buena parte de su *Fortalitium fidei*, asumiendo plenamente las teorías y disposiciones racistas del Estatuto de Sarmiento. En su libro narra una leyenda en la que los conversos de Inglaterra eran totalmente exterminados por el rey, inspirado por Dios, al descubrir que todos ellos eran criptojudíos. Utilizando todo tipo de rumores y testimonios calumniosos intenta demostrar que también los cristianos nuevos españoles son herejes judaizantes, por lo que «deben ser circuncidados por la justicia y por la muerte». Pero sabiendo que el exterminio total no sería aceptado, se concentró en solicitar contra ellos una

inquisición masiva (Netanyahu, 1999: 661-662, 667-674 y 759-767; Kriegel, 1994: 181).

Los Reyes Católicos terminaron de vencer en 1479 en la guerra de sucesión castellana, imponiendo desde entonces la autoridad de la Corona sobre señores y ciudades, pacificando definitivamente sus reinos. Apoyados por judíos y conversos, muchos de los cuales obtuvieron importantes cargos en la Corte, desarrollaron sin embargo lo que sería la «solución» definitiva del «problema judío» español, mediante una política de unificación religiosa que se extendería después a los musulmanes. Aunque mantuvieron su protección a las aljamas, en las Cortes de Toledo de 1480 impusieron de manera drástica y efectiva el encerramiento de los judíos en sus barrios, «una especie de lazaretos para apestados morales», que los concejos podían mudar de lugar a voluntad (Suárez Fernández, 1991: 288-294 y 308; Suárez Bilbao, 2000: 114-121; Monsalvo Antón, 1985: 318-322). A continuación dieron una satisfacción al bando anticonverso, creando ese mismo año el Tribunal de la Inquisición, obtenido mediante una bula papal pero directamente controlado por los monarcas. Al año siguiente desencadenó una generalizada y sangrienta persecución, que desde Andalucía se extendió en años posteriores al resto de sus reinos peninsulares. Sus métodos procesales (acusaciones y procesos secretos, detención y confiscación de bienes preventivas, obtención de confesiones bajo tormento, autos públicos de fe, penas de muerte en la hoguera, extensión de la infamia a la familia y descendientes del reo [Caro Baroja, 1986, I: 321-355]) nos permiten aceptar la tesis de Netanyahu de que una gran parte de las víctimas, especialmente en las masivas persecuciones de los primeros decenios, eran inocentes del crimen de herejía que se les imputaba. El resultado fue una pesada amenaza que se cernió sobre todos los cristianos nuevos: nadie quedaba libre de poder ser secretamente denunciado por alguien (Pérez, 2005: 183). Parece razonable pensar que, al margen de la mayor o menor convicción que los monarcas tuvieran en una amplia extensión del criptojudaísmo, en la decisión de poner en funcionamiento un mecanismo represivo de esa naturaleza tuvo que influir además, no sólo el deseo de reforzar su propio poder, sino también contentar al potente movimiento anticonverso, sin por ello participar de sus ideas racistas (Kriegel, 1994: 181-183).

Los inquisidores comenzaron a presionar a los monarcas en favor de la expulsión de los judíos, acusándolos de inducir a los cristianos nuevos a judaizar (Kriegel, 1994: 186-187; Suárez Fernández, 1991: 305). En 1483 los reyes los expulsaron de Andalucía.

Tras una intensa campaña, dirigida por el inquisidor fray Tomás de Torquemada, dentro de la cual se montó el famoso proceso de 1491 contra un grupo de judíos y conversos acusados de perpetrar conjuntamente el crimen ritual del Santo Niño de La Guardia, el 31 de marzo de 1492 (Pérez, 2005: 185-186), recién conquistada Granada, los Reyes Católicos firmaron sendos decretos de expulsión de todos los judíos de sus reinos, uno general y otro específico para Aragón. En ellos se reconocía que el impulso había partido del «general inquisidor», y se aceptaba su tesis de que la herejía judaizante no podría ser extirpada hasta que los judíos, sus inductores, fueran expulsados. El texto aragonés aludía también a otras acusaciones como «su afectada ceguedat» y sus «grandissimas e insuportables usuras» (Alcalá, 1995: 125-133). Aunque bastantes se convirtieron para rehuir el edicto, y otros volvieron en los años siguientes para bautizarse, la mayoría de lo que quedaba de la comunidad judía española tomó el camino del exilio definitivo, conservando su cultura sefardí durante cinco siglos.

En el también debatido tema de los motivos de la decisión de los reyes, muchos autores han subrayado la sinceridad de los monarcas cuando decían querer atajar con mayor eficacia la herejía judaizante, sumándose de paso a una política de intolerancia emprendida antes en Inglaterra, Francia y otros reinos católicos. Pero pocos niegan hoy que, junto a su mayor o menor sinceridad, los reyes buscaban reforzar el poder del Estado sobre la base de la homogeneización de sus reinos, que entonces sólo podía realizarse a partir de la religión (Suárez Fernández, 1991: 305-307; Pérez, 2005: 208-210; Contreras, 1995: 473-474). Un proceso que, como subrayan quienes contemplan esta historia desde la óptica antropológica, no era sino un proyecto de homogeneización y purificación étnica de la vieja sociedad de castas, iniciado por el movimiento anticonverso e impulsado después por la Inquisición (Stallaert, 2003; Kriegel, 1994: 190).

IV. LA ESPAÑA DE LA LIMPIEZA DE SANGRE. LA HERENCIA ANTIJUDÍA

El movimiento anticonverso había encontrado el apoyo de los Reyes Católicos a la hora de establecer la Inquisición y de expulsar a los judíos, completado en 1502 con la prohibición de la religión musulmana en Castilla. No lo encontró, sin embargo, a la hora de implantar los debatidos estatutos de limpieza de sangre, que, pese a ello, «se expandieron rápidamente en toda España», establecidos

por gremios, colegios mayores, órdenes religiosas, como la de los jerónimos, e incluso territorios completos, como Guipúzcoa. El inquisidor Torquemada impuso uno en su convento de Santo Tomás de Ávila en 1496 (Sicroff, 1960: 88-93). Era el triunfo de la reacción étnica contra los conversos, que alzaba la barrera del linaje para proteger y ennoblecer a la casta de los cristianos viejos, quedando los nuevos sometidos a infamia y discriminación, amén de a la permanente amenaza de la acción inquisitorial. La limpieza de sangre se convirtió en una obsesión en la España de aquellos siglos, que provocaba «un estado de tensión y ansiedad perpetuas» no sólo entre los cristianos nuevos, sino incluso en muchos que, considerándose cristianos viejos, temían que alguna investigación de linaje pudiera descubrir algún lejano antepasado judío, moro o penitenciado por la Inquisición, lo que suponía una mancha de infamia irreversible (Sicroff, 1960: 25 y 268; Burgos Esteban, 1994).

Carlos V se mostró reticente, como sus abuelos, ante la imparable extensión de los estatutos. Su triunfo definitivo se produjo cuando Paulo IV en 1555 y Felipe II en 1556 ratificaron el de la catedral de Toledo, impulsado en 1547 por el cardenal Silíceo, procedente de una plebeya familia de labradores cristianos viejos. En defensa del mismo Silíceo había enviado un *dossier* de documentos al emperador que recogían todo tipo de argumentos en su favor; entre ellos la denuncia del carácter conspirador de los conversos, acusándoles de ser los instigadores de la sublevación comunera, de la herejía alumbrada e, incluso, del luteranismo alemán. Siendo el enemigo interior de la España cristiana, que controlaba la vida, los bienes e incluso el alma de los cristianos viejos, pedía que la exclusión «de esta raza judía» se extendiera no sólo a toda la Iglesia, sino también a los cargos civiles y a diferentes profesiones. La ideología etnicista o racista de Silíceo le llevaba a comparar incluso el matrimonio mixto de cristinos viejos y nuevos con el cruce de un semental de pura raza con una yegua que no lo fuera. Y junto al racismo, la tesis de la conspiración general de los conversos alcanzó también con Silíceo un hito a partir de la falsa carta de los rabinos de Constantinopla contestando una consulta de sus homólogos españoles ante el decreto de 1492, recomendándoles que se bautizasen, aunque manteniendo en secreto su judaísmo, para así poder hacerse abogados y mercaderes a fin de robar a los cristianos, médicos para envenenarles, y clérigos para profanar su religión (Sicroff, 1960: 110-134).

La incorporación de Portugal a la Corona española en 1580 reavivó los procesos inquisitoriales contra supuestos judaizantes,

debido a la inmigración de cristianos nuevos procedentes del país vecino, donde el criptojudaísmo estaba mucho más extendido. Bajo Felipe III las voces a favor de una dulcificación de la investigación de la limpieza de sangre fueron desoídas por los defensores del radicalismo anticonverso. Éstos entraron en máxima tensión cuando el conde-duque de Olivares instaló en la Corte a un grupo de financieros cristianos nuevos portugueses. Fue entonces cuando Quevedo utilizó su más desaforado antijudaísmo para atacar al valido: en su *Execración contra los judíos* (1633) arremete contra éstos con todos los argumentos teológicos conocidos, y acusa a los conversos de estar conjurados con los enemigos de España, castigando Dios con su triunfo la tolerancia de Olivares con ellos. Quevedo defiende sin restricciones la pureza de sangre: «Una gota de sangre que de los judíos se deriva seduce a motines toda la de un cuerpo en la demás calificado». Y no oculta, como Espina, sus últimas intenciones genocidas, al pedirle al rey que contra los cristianos nuevos: «el echarlos y aniquilarlos es el solo remedio, que el castigarlos no lo es», añadiendo más abajo: «Perezcan, Señor, todos y todas sus haciendas» (Quevedo, 1996: 14 y 32-33).

En la *Execración* Quevedo cita la *Carta de los judíos de Constantinopla*, abundando en la tesis del complot. Pero su mayor aportación a éste provendrá del episodio «La isla de los monopantos», de su obra satírica *La Fortuna con seso y la hora de todos* (1635), donde describe una reunión de rabinos y «hebreos disimulados de cristianos» de «toda Europa», con los monopantos, cuyo jefe, Pragas Chincollos, no es sino Olivares, Conchillos en uno de sus apellidos de origen converso. Los monopantos son los consejeros del valido, acusados de «ateístas» y de confabularse con los enemigos de la cristiandad y de España para destruirlas mediante el dominio de los gobiernos y las guerras. La falsa carta de Silíceo debió inspirar a Quevedo para imaginar la conspiración de «La isla de los monopantos», que muy probablemente está en el origen de los *Protocolos de los Sabios de Sión*, la famosa falsificación antisemita del siglo XX, a través de un episodio de la novela *Biarritz* (1862) del alemán Hermann Goedsche, publicado posteriormente como documento veraz titulado *El discurso del rabino*. La *Carta de los judíos de Constantinopla* también sería editada como documento fundamental de la conspiración judía por los antisemitas franceses a partir de 1882 (Álvarez Chillida, 2002: 46-51; Pulido, 2002: 30-34; Cohn, 1983: 31-38 y 45-46). Sólo el judío emancipado, en pleno proceso de integración en la sociedad europea del siglo XIX, pudo ser sentido por los antisemitas de un modo tan amenazador como los racistas

españoles sintieron a los conversos desde el siglo XV, intentando frenar también su inicialmente exitoso proceso de asimilación.

Centinela contra judíos (1674), de fray Francisco de Torrejoncillo, con al menos ocho ediciones hasta mediados del siglo XVIII, fue el último gran compendio del antijudaísmo español, dirigido especialmente contra los cristianos nuevos, que heredaban la perversidad judía a veces de un solo bisabuelo. Torrejoncillo recogía todos los argumentos teológicos y todas las acusaciones populares contra los judíos, desde el crimen ritual a la creencia en el rabo (Caro Baroja, 1986, II: 448-450; Sicroff, 1960: 167-170). Los últimos procesos inquisitoriales contra acusados de judaizar se produjeron en los primeros decenios del siglo XVIII, bajo Felipe V.

El secular antijudaísmo castizo dejó una profunda huella en la mentalidad popular española, que en algunos aspectos ha llegado hasta la actualidad, aunque la cultura oral tradicional ha entrado en las últimas décadas en un proceso de deterioro irreversible (Pedrosa, 2001; 2006; Álvarez Chillida, 2002: 61-76). En su conjunto, los españoles han heredado una visión claramente negativa del estereotipo del judío. El término «judío», y sus equivalentes en las otras lenguas españolas, no designa sólo a los israelitas sino que es un insulto que puede ser dedicado a cualquiera que se quiera tachar de usurero y de «no tener piedad con tal de ganar dinero». Existe también en estas lenguas el término «judiada», que el *Diccionario de la Academia* definía hasta hace unas décadas como «acción inhumana», mientras que el gallego Xerais define como «mala acción, traición». El judío es personaje importante del refranero, designando muchas veces también al converso, en ocasiones de modo explícito, como en «No fíes del judío converso, ni de su hijo ni de su nieto». En conjunto se le presenta como avaro, usurero, engañador, listo para enriquecerse con fraudes, vengativo, mezquino y con especial odio hacia los cristianos («El judío, cuando al cristiano no puede engañar más, escupe en la sombra por detrás»). Algunos refranes aluden a su tópica nariz, y otros a la hipocresía de los conversos («Puerco en casa judía, hipocresía»). Muchos refranes, por tanto, insisten en desconfiar de él, y otros propugnan directamente la violencia o la expulsión («En tu villa, no más de un judío, y ese, tiradle al río»).

Tradicionalmente se consideraba de judíos escupir a alguien, aludiendo a la pasión de Jesús. En la semana santa los «deicidas» estaban representados en los grotescos y crueles sayones de los pasos procesionales, en la quema de los Judas, o en la costumbres de «matar judíos» haciendo ruido en los oficios religiosos con basto-

nes o carracas. Muchos romances y oraciones populares recuerdan la crueldad de los deicidas con Jesús. La creencia popular en que los judíos (y conversos) tenían rabo se ha podido recoger hasta la segunda mitad del siglo XX. Numerosas leyendas, más o menos recreadas por el romanticismo decimonónico, como la famosa «La rosa de la pasión» de Bécquer, recogen historias del crímenes rituales, como el de La Guardia o el de Santo Dominguito del Val, inventado por los inquisidores zaragozanos en el siglo XVI, profanaciones de hostias o cruces, historias de judíos usureros, hechiceros o médicos envenenadores, e historias de judías bellas que, al acercarse al cristianismo, a veces por amor a un cristiano, provocan la venganza de los suyos, como en los *exempla* medievales. Diferentes fiestas populares tienen un claro componente antisemita, desde el Misterio de Elche hasta el Peropalo del carnaval de Villanueva de la Vera, pasando por la fiesta de la Vaquilla de Fresnedillas.

V. LOS SIGLOS CONTEMPORÁNEOS

Bajo los gobiernos ilustrados de Carlos III la Inquisición comenzó a debilitarse, preocupándose cada vez más de las nuevas heterodoxias políticas. La búsqueda de criptojudíos casi cesó. Por otra parte, los ministros ilustrados intentaron eliminar la discriminación por limpieza de sangre, por ejemplo, en el caso de los chuetas (cristianos nuevos) de Mallorca, aunque las disposiciones al respecto no se cumplieron. Estos primeros ataques a los pilares del casticismo fracasaron. Pero la revolución liberal comenzaría a modificar las cosas (Álvarez Chillida, 2002).

La Constitución de 1812 mantuvo la exclusividad del catolicismo; de hecho, la libertad de cultos tuvo que esperar hasta la Revolución Gloriosa de 1868, retrocediéndose a la mera tolerancia en la Constitución canovista. Pero los liberales de Cádiz asestaron un duro golpe al casticismo al abolir la Inquisición en 1813. Con el triunfo definitivo del constitucionalismo liberal en la década de 1830, tanto la Inquisición como los estatutos de limpieza de sangre quedaron para siempre abolidos. Los cristianos nuevos pudieron culminar su secular tarea de asimilación y borrado de sus huellas genealógicas, aunque en muchos pueblos continuaron discriminados por los vecinos hasta bien entrado el siglo XX. El caso más espectacular al respecto es el de los chuetas mallorquines, que han sufrido la discriminación en la Iglesia de la isla hasta la época del concilio Vaticano II, y actitudes despectivas hasta bastante después.

En su lucha contra la intolerancia los liberales sintieron una simpatía natural hacia sus víctimas seculares, los judíos, como se reflejó en los debates sobre el estatus del catolicismo en las Cortes, y en una nueva historiografía que consideraba a los judíos medievales como miembros plenos de la nación española, injustamente amputados en 1492. Sin embargo, no era extraño que liberales filosemitas cayeran luego en tópicos antijudíos populares, a veces en las páginas de un mismo libro, como ocurre en la *Historia de las persecuciones políticas y religiosas* (1863) de Alfonso Torres de Castilla (pseudónimo del demócrata socialista Fernando Garrido) (Álvarez Chillida, 2002: 149). Es fenómeno que se repite también en escritores liberales, que deslizan los tópicos populares en su obra literaria (Rehrmann, 2006). Frente a esta actitud revisionista, la reacción de absolutistas y católicos antiliberales fue de completo rechazo, defendiendo la intolerancia, la Inquisición y la expulsión de 1492 mediante la reiteración del tradicional arsenal del casticismo antijudío. En las contiendas políticas no dudaron en insultar a sus enemigos con el epíteto de judío, como cuando en 1825 el viejo guerrillero liberal El Empecinado fue ejecutado al grito de «¡Muera el pícaro judío!» (Caro Baroja, 1986, III: 188, n. 125). El ministro liberal Álvarez Mendizábal, de origen cristiano nuevo, era caracterizado por la prensa reaccionaria como judío y rabino, con un enorme rabo de rata (Álvarez Chillida, 2002: 116-118). Los liberales moderados no participaron de los excesos absolutistas, pero acompañaron sus matizadas críticas a la intolerancia con argumentos justificatorios de la misma.

Cuando en febrero de 1860 las tropas españolas entraban triunfantes en Tetuán, durante la llamada guerra de África, descubrieron sorprendidas cómo la comunidad sefardí de la ciudad les saludaba como liberadores en su lengua judeo-española. Periodistas, militares, escritores allí destacados, llevaron sus impresiones al ávido público español. Casi todos ellos vieron al hebreo tópico de la mentalidad antijudía secular en vez de a los sefardíes tetuaníes, de los que casi nada concreto informaron. Como expresó el más famoso de los cronistas, Pedro Antonio de Alarcón: «La raza judía era como yo la sospechaba, como la tenía en la imaginación, como la había leído en Shakespeare y en otros poetas» (Macías, 2000; Álvarez Chillida, 2002: 123-129). Es también a mediados del siglo XIX cuando comenzaron a asentarse en la Península unos minúsculos grupos de hebreos, que se incrementarían en el siglo XX durante la primera guerra mundial, la persecución de la Alemania nazi, la descolonización de Marruecos y la dictadura argentina de los años

setenta. Pero, en conjunto, las comunidades judías han pasado y pasan bastante desapercibidas para el conjunto de la población, por lo que el caso de la España contemporánea ha podido ser definido como el de un «antisemitismo sin judíos» (Böcker, 2000; Lisbona, 1993; Israel y Macías, 2001; Vándor, 2000).

El antisemitismo moderno surge en Europa occidental en el último tercio del siglo XIX como reacción de amplios sectores contra el ascenso social de muchos judíos, que habían saltado la frontera étnica adquiriendo la igualdad de derechos, como ocurrió en España en el siglo XV, sólo que esta vez sin necesidad de bautizarse, gracias a la emancipación producida por el constitucionalismo liberal. Nuevamente el odio al judío (emancipado) buscó argumentos más allá de los tradicionales religiosos que, no obstante, siguieron en circulación, encontrándolo de nuevo en el racismo, aunque ahora desligado de la religión y basado en el novedoso concepto científico de raza y en el mito de la raza aria. Las ideas de este antisemitismo comenzaron a llegar a España sobre todo a través de la Francia de Drumont y del *affaire* Dreyfus, interesando especialmente a los sectores del catolicismo antiliberal, como el carlismo y el integrismo (González García, 1991; Álvarez Chillida, 2002: 171-221). Surge así una literatura que unirá las acusaciones del moderno antisemitismo con las del viejo casticismo español, repasando los enormes males causados por los judíos en la España medieval, sabiamente atajados por los Reyes Católicos, y las amenazas aún peores de un mundo moderno crecientemente anticristiano y judaizado. En esta visión la acusación fundamental será la de la conspiración judía mundial: los hebreos son los inspiradores ocultos de la revolución liberal, manejando normalmente a la tenebrosa masonería, tras lo cual se han lanzado a conquistar el poder económico, político y cultural en Occidente, con el fin de descristianizarlo y, en último término, esclavizarlo. Se define así la imagen de un judío conspirador, todopoderoso y proteico, a la par gran capitalista y líder revolucionario, enemigo interno de las naciones, virus infeccioso de la sociedad. Las viejas tesis de Silíceo y Quevedo acabarían desembocando en los *Protocolos de los Sabios de Sión*.

Los antisemitas españoles también dedicaron su atención a denunciar el filosefardismo que se desarrolló sobre todo desde las campañas del doctor Pulido a partir de 1903, y que encontró apoyo oficial desde que España comenzó a ocupar su pequeño protectorado en Marruecos, con el pleno apoyo de las comunidades hebreas locales.

La llegada de la República en 1931 supuso el desplome del conservadurismo liberal. Las masas derechistas se alinearon crecientemente en torno a movimientos ideológicos antiliberales y católicos. El fascismo sólo encontró eco en el pequeño partido de Falange. Estos sucesos hicieron que, de la noche a la mañana, el antisemitismo de la extrema derecha clerical se extendiera ampliamente (Böcker, 2000; Álvarez Chillida, 2002: 301-350). Los *Protocolos*, inéditos en el país hasta 1932, verían una docena de ediciones antes de la guerra. Y desde 1933 la propaganda de la Alemania nazi nutriría de material a los publicistas antisemitas, católicos en su mayoría, pero también filofascistas subvencionados directamente desde Berlín, como los colaboradores del diario *Informaciones*. Curiosamente, sin embargo, los líderes falangistas, a excepción de Onésimo Redondo, procedente del movimiento católico, dieron poca atención a las tesis complotistas antijudeo-masónicas, quizás porque las consideraban propias de la derecha más reaccionaria y rancia, que deseaban superar. Ni que decir tiene que, en este momento de eclosión del antisemitismo hispano, a los temas clásicos de esta literatura se les añadió la denuncia de que la República era gobernada en secreto por las logias y la sinagoga. Y desde la Revolución rusa de 1917 los antisemitas continentales venían denunciando al régimen bolchevique como la abierta tiranía de los judíos, el fin al que se dirigía su labor destructiva. En consecuencia, sus homólogos españoles interpretaron que tras la multiplicidad de fuerzas republicanas y obreristas el gobierno secreto judío, usando a la masonería, encaminaba al país hacia el comunismo. La sublevación militar de julio de 1936 se justificó como el único medio de evitarlo.

Durante la guerra civil y la segunda guerra mundial el antisemitismo español continuó el camino iniciado en la República, y más con una influencia acrecentada del nazismo y del fascismo italiano (Álvarez Chillida, 2002: 351-420; Ben-Dror, 2003: 35-113). Tanto católicos como falangistas participaron de él. Curiosamente el dictador, Franco, se mantuvo bastante al margen del discurso antijudío, con excepción de algunas declaraciones posteriores a la guerra civil, en contraste con su obsesivo deseo de perseguir a la masonería. Siendo minúscula la presencia de judíos en el país, excepción hecha de los territorios del norte de África, donde hubo algunos momentos de hostigamiento (detenciones, palizas, exacciones económicas, algún asesinato de judíos republicanos o izquierdistas), el antisemitismo español no buscaba tanto perseguir judíos como justificar ideológicamente la propia causa frente a un

enemigo heterogéneo demonizado y amalgamado a partir de la secreta conspiración judeo-masónica. Izquierdistas, republicanos, masones y nacionalistas periféricos fueron las víctimas de la implacable represión. Los pocos judíos que quedaron en 1939, salvo algunos vinculados a la causa de la República, sólo sufrieron el cierre de sus sinagogas y centros comunitarios, la prohibición inicial del matrimonio no católico, y una especial vigilancia policial a partir de la elaboración de un «Archivo judaico». Se trataba, no obstante, de una presión no desdeñable que condujo a muchos de ellos al bautismo.

Cuando desde 1940 miles de judíos intentaron huir de la persecución nazi a través de Europa, el Gobierno de Franco restringió al máximo los requisitos de entrada al país, permitida sólo en tránsito hacia otros destinos, pero la mayoría de quienes atravesaron clandestinamente el Pirineo fueron recluidos en campos de concentración o cárceles hasta que los aliados y las organizaciones humanitarias lograban su evacuación, aunque hubo bastantes casos de judíos devueltos a Francia. Cuando Alemania conminó a España en enero de 1943 a que repatriara a los 4.500 judíos europeos que tenían pasaporte español, pues si no serían deportados a los campos de Polonia, el mismo Franco, aun conociendo que dicho destino equivalía al exterminio, decidió no admitir a estos judíos españoles más que en tránsito, dando un sinfín de largas a los alemanes para retrasar la evacuación sin que fueran deportados. De un modo u otro fueron salvados un millar de ellos, mientras que, para reducir el problema, 2.000 más fueron abandonados a su suerte negándoles la nacionalidad española que Alemania les reconocía. Sólo en 1944, con el derrumbe del Eje en todos los frentes, la legación española en Budapest extendió cartas de protección a 2.800 judíos que, de todas formas, no podían ser evacuados a España. En los documentos oficiales conservados una y otra vez se justificaba la política seguida por el carácter peligroso e indeseable de los judíos (Rother, 2005). Cuando en 1945 el mundo descubrió el horror de los campos de exterminio alemanes, el Gobierno español censuró las imágenes y silenció en gran medida los hechos, no dudando en equiparar los crímenes del nazismo con la represión que sus dirigentes sufrieron de los vencedores.

Después de 1945 el discurso antisemita desapareció del discurso oficial, salvo cuando, en 1949 y 1950, el nuevo Estado de Israel condenó a España en la ONU. En la campaña partició el propio Franco a través de las páginas del periódico *Arriba*, bajo el pseudónimo de Jakin Boor. La vida religiosa y comunitaria judía

volvió a ser tolerada, y el régimen desarrolló una política cultural de acercamiento al mundo sefardí. Pero el antisemitismo continuó en los círculos más radicales del franquismo, tanto fascistas como integristas, añadiéndose desde 1965 un neonazismo español. Por otra parte, el Holocausto siguió silenciado, cuando no negado, y los libros de historia o de religión continuaron hablando del deicidio, crímenes rituales, usuras y demás tópicos del antijudaísmo tradicional. Desde los años sesenta, el resurgimiento de la oposición interna y los profundos cambios de la Iglesia con el concilio Vaticano II, que revisó la vieja teología antijudía, fueron interpretados por los radicales del régimen como un nuevo episodio del complot judeo-masónico, que esta vez estaba entrando en el mismo seno de la Iglesia para destruirla desde sus mismos dogmas, como denunciaban los integristas. Y del mismo modo interpretaron la transición del régimen franquista a la democracia tras la muerte del dictador. Pero el fracaso del golpe de Estado de 1981 debilitó mucho a la extrema derecha española, cuyas tesis antisemitas, no obstante, siguen teniendo su público lector, a la par que la conspiración judía mundial se ha vuelto a actualizar, apareciendo ahora tras el siniestro proceso de la globalización, a través de la sempiterna masonería y otros centros secretos de poder (Álvarez Chillida, 2002: 423-488).

El imparable deterioro de la cultura oral tradicional y la nueva actitud de la Iglesia hacia el judaísmo han debilitado el antijudaísmo popular español, aunque no ha desaparecido del todo el estereotipo negativo. El conflicto de Oriente Próximo tiende, sin embargo, a reavivarlo cuando muchas veces se acusa a «los judíos» (esencializados) de los abusos que comete el Estado israelí con la ocupación y colonización de los territorios palestinos y en la represión que ejerce en respuesta al terrorismo palestino. Mucho más discutible es que se acuse de antisemitismo a quienes denuncian dicha política sin achacarla a todos los judíos, y sin rechazar la existencia de Israel en sus fronteras internacionalmente reconocidas, uniéndose en ello a los sectores israelíes críticos con la política de sus gobiernos.

BIBLIOGRAFÍA

Alcalá, Á. (ed.) (1995), *Judíos, sefarditas, conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid: Ámbito.

Álvarez Chillida, G. (2002), *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*, Madrid: Marcial Pons.

Álvarez Chillida, G. (2006), «La eclosión del antisemitismo español: de la II República al Holocausto», en Álvarez Chillida e Izquierdo Benito, 2006.

Álvarez Chillida, G. e Izquierdo Benito, R. (2006), *El antijudaísmo en España*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.

Aranzadi, J. (2001), *El escudo de Arquíloco. Sobre mesías mártires y terroristas* I, Madrid: Antonio Machado Libros.

Barros, C. (ed.) (1994), *Xudeus e Conversos na Historia* I, Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia,

Ben-Dror, G. (2003), *La Iglesia católica ante el Holocausto. España y América Latina 1933-1945*, Madrid: Alianza.

Böcker, M. (2000), *Antisemitismus ohne Juden. Die Zweite Republik, die antirepublikanische Rechte und die Juden*, Franfkfurt a. M.: Peter Lang.

Burgos Esteban, F. M. (1994), «Los estatutos de limpieza y sus pruebas en el siglo XVII: la figura del converso en las denuncias y testimonios», en C. Barros (ed.), pp. 359-381.

Caro Baroja, J. (1986), *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid: Istmo.

Cohn, N. (1983), *El mito de la conspiración judía mundial. Los Protocolos de los Sabios de Sión*, Madrid: Alianza.

Contreras, J. (1995), «Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión», en Á. Alcalá (ed.), pp. 457-477.

García Iglesias, L. (1978), *Los judíos en la España antigua*, Madrid: Cristiandad.

González García, I. (1991), *El retorno de los judíos*, Madrid: Nerea.

González Salinero, R. (2000), *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid: Trotta.

González Salinero, R. (2006), «Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo», en Álvarez Chillida e Izquierdo Benito, 2006.

Isaac, J. (1975), *Raíces cristianas del antisemitismo. La enseñanza del desprecio*, Buenos Aires: Paidós.

Israel Garzón, J. y Macías Kapón, U. (2001), *La comunidad judía de Madrid. Textos e imágenes para una historia 1917-2001*, Madrid: Comunidad Judía de Madrid.

Kriegel, M. (1994), «Entre 'question' des Nouveaux Chrétiens et expulsion des Juifs: la double mentalité des procès d'exclusion dans l'Espagne du XVe siècle», en C. Barros (ed.), pp. 171-194.

Lisbona, J. A. (1993), *Retorno a Sefarad. La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*, Barcelona: Riopiedras.

Macías Kapón, U. (2000), «Los cronistas de la Guerra de África y el primer reencuentro con los sefardíes», en U. Macías *et al.* (eds.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 45-60.

Monsalvo Antón, J. M.ª (1985), *Teoría y evolución de un conflicto social.*

El antisemitismo en la Corona de Castilla en la baja Edad Media, Madrid: Siglo XXI.

Monsalvo Antón, J. M.ª (1994), «Mentalidad antijudía en la Castilla medieval. Cultura clerical y cultura popular en la gestación y difusión de un ideario medieval», en C. Barros (ed.), pp. 21-84.

Netanyahu, B. (1999), *Los orígenes de la Inquisición española del siglo XV*, Barcelona: Crítica.

Netanyahu, B. (2005), *De la anarquía a la Inquisición. Estudios sobre los conversos en España durante la baja Edad Media*, Madrid: La Esfera de los Libros.

Orfali, M. (1994), «El judeoconverso hispano: Historia de una mentalidad», en C. Barros (ed.), pp. 117-134.

Orfali, M. (1998), *Talmud y cristianismo. Historia y causas de un conflicto*, Barcelona: Riopiedras.

Pedrosa, J. M. (2001), «Los judíos en la literatura tradicional española», en I. Hassan y R. Izquierdo Benito (eds.), *Judíos en la literatura española*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 403-436.

Pedrosa, J. M. (2006), «El antisemitismo en la cultura popular española», en Álvarez Chillida e Izquierdo Benito (eds.).

Pérez, J. (2005), *Los judíos en España*, Madrid: Marcial Pons.

Poliakov, L. (1991), *Histoire de l'antisémitisme* 1. *L'âge de la foi*, Paris: Du Seuil [1955, Calmann-Lévy]; trad. cast. de F. Gorbea y A. Moral, *Historia del antisemitismo*, Madrid: Muchnik, 1982.

Pulido Serrano, J. I. (2002), *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII. Análisis de las corrientes antijudías durante la Edad Moderna*, Madrid: Universidad de Alcalá.

Quevedo, F. de (1981), *Execración contra judíos*, Barcelona: Crítica.

Rehrmann, N. (2006), «El síndome de Cenicienta: moros y judíos en la literatura española del siglo XIX y XX», en Álvarez Chillida e Izquierdo Benito, 2006.

Rother, B. (2005), *Franco y el Holocausto*, Madrid: Marcial Pons.

Safrai, S. (1991), «Época de la Misná y el Talmud (70-640)», en H. H. Ben-Sasson (ed.), *Historia del pueblo judío* I, Madrid: Alianza, pp. 357-442.

Sicroff, A. A. (1960), *Les controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XV[e] au XVII[e] siècle*, Paris: Didier.

Stallaert, Chr. (2003), «La cuestión conversa y la limpieza de sangre a la luz de las conceptualizaciones antropológicas actuales sobre la etnicidad», en P. Joan y Tous y H. Nottebaum, *El olivo y la espada. Estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX)*, Tübingen: Niemeyer.

Suárez Bilbao, F. (2000), *El Fuero judiego en la España cristiana. Las fuentes jurídicas. Siglos V-XV*, Madrid: Dykinson.

Suárez Fernández, L. (1991), *La expulsión de los judíos de España*, Madrid: Mapfre.

Valdeón Baruque, J. (1995), «Motivaciones socioeconómicas de las fricciones entre viejocristianos, judíos y conversos», en Á. Alcalá (ed.), 1995, pp. 69-88.

Vándor, J. (2000), «Orígenes, desarrollo y presente de la Comunidad Judía de Barcelona», en U. Macías *et al.* (eds.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 307-321.

Yerushalmi, Y. H. (1998), *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris: Chandeigne.

LA FICCIÓN MARRANA

Ricardo Forster

I. LA INVENCIÓN DEL MARRANO

El marrano constituye una ficción. La peripecia de su vida estará marcada, desde su inicial metamorfosis, por la multiplicación de su infinita capacidad de hacer de esa existencia una lógica del simulacro. ¿Acaso sea posible leer en la invención que el marrano hace de sí mismo una anticipación lejana de las estéticas postmodernas? ¿Será tal vez que hemos leído el nacimiento del sujeto exclusivamente dominados por la irradiación cartesiana, por esa hegemonía del *cogito*? Y sin embargo en el inicio de la deriva moderna, en el tiempo inicial de una nueva historia de Occidente, nos encontramos, no sin sorpresa, con una figura equívoca y esquiva que en su entrada en escena se enfrenta a ese *lógos* cuya expansión estará ligada directamente con la tendencia homogeneizante que girará en torno a un determinado presupuesto de la identidad. El marrano, su personalidad, entrará en colisión con el proyecto de una Modernidad articulada alrededor de prácticas unificadoras cuya preocupación principal será acallar las voces de la diferencia. Dicho de otro modo: la ficción marrana hace resistencia a esa otra ficción que constituye la línea maestra de la Modernidad. Punto de fuga que nace de una imposibilidad: ser uno en muchos, siendo muchos en uno. A partir de esa polisemia camuflada el itinerario del marrano nos permitirá leer a contrapelo la marcha triunfante de aquel otro sujeto cuya existencia ha sido determinada por la univocidad, por el feroz combate del que tendrá que salir victorioso el proyecto central de una Modernidad que, en esos tramos iniciales de su

despliegue histórico, tendrá como meta principal reducir cualquier manifestación de disidencia.

El marrano es lo que no representa y representa lo que no es. Allí, en esa imposible resolución de un conflicto que escinde su vida, ese ex judío cristianizado que secretamente regresa a sus orígenes traza las líneas laberínticas de una identidad cuyo punto de partida es el estallido, la fragmentación en mil pedazos de una biografía que ya nunca podrá reconstituirse precisamente allí donde más insista con la fidelidad a la ley de Moisés. El denodado esfuerzo por mantenerse *en su judeidad*, por seguir siendo judío en su más recóndita interioridad, será el impulso que acabará por delinear los rasgos fascinantes de una identidad siempre descentrada, itinerante, huidiza, quebrada pero intensamente consciente de sus carencias y de sus deseos que no dejan de cicatearlo. El marrano es el punto exacto en el que todo el esfuerzo del sujeto racional por desplegarse hegemónicamente en el centro de la escena histórica señala su anticipadora imposibilidad, la sombra inicial de su futura descomposición.

Simular, habitar los pasadizos secretos de una cultura invisibilizada, ocupar el centro y el margen al mismo tiempo, hablar públicamente de un modo para permanecer fiel a la palabra sagrada en la oscuridad de prácticas clandestinas, constituye la esencia desgarrada de esa figura cuya presencia en los tiempos modernos ha permanecido, en el mejor de los casos, apenas como una extraña curiosidad.

El silenciamiento del marranismo, su papel marginal en los trazos de una historia mayor, debería ser leído como un gesto instituyente, como la marca de una negación a través de la cual se cuela, sin embargo, la realidad fallida del sujeto moderno, su inicial incompletitud. Porque de eso se trata; en esa primera obturación podemos leer anticipatoriamente la propia clausura de una subjetividad que, en la trayectoria ascendente de su dominio histórico, guardará sin saberlo esa señal de una escisión cuyo retorno atravesará como una sombra amenazante todas las etapas de su recorrido aparentemente triunfal. En la derrota del marrano, en su silenciamiento clausurante, se encuentra una huella que deberíamos recorrer, hacia atrás de nosotros mismos, si queremos interrogar la falla del comienzo. Leer a contrapelo, como señalaba programáticamente Benjamin en sus *Tesis de filosofía de la historia*, implica recorrer los hilos secretos de una trama civilizatoria que ha hecho lo imposible por ocultar sus orígenes; supone, también, darle voz a aquellos cuyo enmudecimiento representa aquel gesto instituyente que le

ha permitido al poder desplegar sus recursos político-discursivos, ofreciéndonos un relato de lo acontecido que genera el efecto inmediato del desvanecimiento de aquellas biografías cuya presencia se vuelve intolerable (Benjamin, 1973: 182; Mate, 2006).

Leer al marrano como una realidad extraña, recuperarlo en el interior del relato histórico como una desviación menor, es precisamente lo que no debemos hacer y es lo que desde siempre ha hecho el relato hegemónico. La excepcionalidad marrana representa lo acallado del sujeto, su peregrinaje encriptado permite interpretar, siguiendo sus trazos a contraluz, de qué modo el espejo estallado que define la identidad del converso seguirá habitando secretamente el alma del sujeto más allá de sus negaciones. Así como la literatura supo desde un comienzo que la escisión constituía lo propio del hombre moderno (Hamlet quizás sea la expresión más acabada de esa certeza), la original biografía marrana nos permite encontrar en la escena de la historia ya no un personaje de fábula, una creación del genio shakespeareano, sino el proceso a través del cual la ficción se instalará en la vida real, será una parte insustituible de la historia.

Lo distinto, si vale esta palabra, de la experiencia marrana es que se anticipa a la literatura allí donde el personaje escribe el guión de su propia vida sin esperar a su autor. Pero en esa escritura lo que aparecerá desde un primer momento es la dualidad entre los designios del actor-escritor y las peripecias de una existencia que volverá imposible ese deseo. El cristiano nuevo que permanece secretamente viviendo *en judío*, que supuestamente ha logrado mantener la fidelidad a la tradición mosaica, será, sin embargo, profundamente modificado por su apariencia externa. La exterioridad de un cuerpo cristianizado se irá colando en esa otra interioridad judaizante hasta modificar tanto la primera como la segunda convirtiendo al portador de esa experiencia en un ser signado por la *hybris*. Tal vez, y de eso se trata la incomodidad que desde siempre ha generado la presencia del marrano, lo que se muestra es aquello que debería permanecer sellado: la travesía de la conciencia, clave que funda la narración moderna, se enfrenta con una figura que le dice que en aquello que busca encontrará, no la seguridad nacida de la certeza identitaria, del dominio del proyecto de una yoidad autosuficiente, sino lo inimaginable de sí misma, su radical inacabamiento que se entrelaza con el descubrimiento de un fondo oscuro contra el que tendrá que batallar infructuosamente. El marrano se vuelve el *alter ego* del sujeto cartesiano, anticipa, tal vez, el descentramiento freudiano, le dice que la duplicidad, la simulación, el extrañamiento de

sí, el ejercicio de una memoria que va ejerciendo también la lógica del olvido, escapan a la decisión del sujeto, quiebran su centralidad abriéndole la dimensión de un vacío del origen porque aquello que remitía a lo verdadero se ha convertido en relato mítico. El marrano da testimonio de la ausencia de fundamento, muestra, con su existencia incompleta y descentrada, con ese habitar en un mismo acto el centro y el margen, siendo y no siendo, actuando y siendo verídico a un tiempo, que la razón aspira a un imposible, que el espejo en el que deberá verse el sujeto no es el de una conciencia autosuficiente, sino el de su propia escisión.

La escisión *es* el marrano, pero en verdad habría que aclarar mejor de qué escisión estamos hablando. No se trata de un dualismo, del mismo modo que el cartesianismo dividió la *res cogitans* de la *res extensa* abriendo el camino para el sometimiento del cuerpo sujetado, ahora, por la racionalidad legisladora. La escisión marrana es homologable al estallido del espejo que al fragmentarse en infinidad de trozos ya no le puede devolver al sujeto una imagen indivisible y armónica. Se trata, ahora, de proyectar sobre esos fragmentos una imagen idealizada, de negar lo que la evidencia nos devuelve para superponerle aquello que deseamos ser. Pero en esa búsqueda acuciante que ha nacido de una experiencia traumática lo que acontece, aquello que se coloca en el centro de la vida marrana, es la permanente sensación de incomodidad, de estar fuera de lugar, de quedar al margen del juego, de no tener un rostro definido, de estar en falta. Al marrano siempre le está faltando algo, ya no sabe muy bien cuándo deja de ser judío para volverse católico y cuándo deja de ser católico para regresar a su supuesta verdadera identidad. El arte del simulacro constituye un ejercicio que definirá, como a ningún otro personaje histórico, a aquel que insistiendo en su origen tiene que protegerlo negándolo. Haciendo que es lo que no es logra, al menos así lo imagina, sostener su condición, mantenerse en la fidelidad a una identidad de origen que es la que le permite sentirse genuino allí donde simula. Lo que no puede impedir a medida que hace del arte del simulacro una forma de vida, la trama evidente de su cotidianidad, aunque sea para él la expresión suprema de lo que no es, es la impregnación contaminante de esa otra biografía diurna en la verdadera biografía que suele manifestarse en los secretos de la noche en la que logra ocultarse de miradas amenazantes que acechan continuamente sus horas verdaderas. Lo que lenta e inexorablemente se le va sustrayendo es esa supuesta esencialidad judía, esa identidad que desea permanecer incontaminada y que sin embargo va sufriendo los embates del

sincretismo cuyo veneno va penetrando en su organismo aprovechando las inoculaciones que promueve el eterno acto de simular lo que no se es. El marrano pasa a ser, aunque no lo sepa, no lo que en sus catacumbas cree ser sino lo que se va desplegando en la *hybris*, en aquello que nace de una alquimia en la que lo sincrético va ganando posiciones hasta convertirse en la verdadera marca de una identidad nacida de los intersticios, construida trabajosamente desde y en las líneas de fuga, en esos extraños y desechados lugares donde lo impuro va devorando los últimos restos de esa pureza anhelada e imaginada pero irreversiblemente extraviada en la noche de una memoria cuya fragilidad no puede ser revocada.

Lo que fascina del marrano no es su religiosidad, ese acto de crear una síntesis entre judaísmo y cristianismo, lo que atrae magnéticamente es la esencial perplejidad de su condición, esa marca imborrable que señala la pérdida de toda certeza, el desfondamiento de todo fundamento, la fragmentación de la identidad. Y sin embargo, y más allá de esa fragilidad, su fidelidad, su persistencia en el tiempo, sus extraordinarias señas capaces de hacer de lo inconcluso una oportunidad para desplegarse creadoramente en el interior de una época que estará signada por el crepúsculo de Dios hará del marrano una figura de excepción.

¿Qué hay detrás del simulacro marrano? ¿Qué orden del ser se manifiesta en el acto de actuar lo que no se es? ¿Qué consecuencias porta esa dualidad incesante? La fábula que va escribiendo a lo largo de su existencia no constituye un artificio de la conciencia marrana, lo meramente exterior y contingente, aquello que puede ser rápidamente abandonado una vez que se recupera la verdadera identidad; esa fábula es su vida, será a partir y a través de ella como la conciencia desgarrada del judío converso, del judaizante clandestino, irá escribiendo las líneas de una biografía imposible, que intenta hacer equilibrio en lo que supuestamente es y lo que disimula públicamente ser. Inclusive allí donde el marrano ha logrado retornar al judaísmo, allí donde ha podido sacarse las vestimentas cristianas para volver a reconocerse como público seguidor de la ley talmúdica, seguirá llevando en lo profundo de su ser la señal imborrable de la escisión. El marrano, volvemos a decirlo, *es y seguirá siendo esa escisión* de la cual no podrá encontrar jamás el camino de regreso a casa simplemente porque ese camino ya se ha vuelto intransitable. Aquellos ex conversos que eligieron regresar al judaísmo (pienso por ejemplo en Orobio de Castro o en Uriel da Costa para mencionar a dos antagonistas que hicieron de ese retorno experiencias completamente encontradas) siguieron, aun-

que no lo supieran, siendo portadores de ciertas marcas, de aquello que denominamos «marranismo». Se trata de la experiencia intransferible del *vacío*, suerte de abismo que acompaña al marrano incluso allí donde cree encontrarse por fin en su lugar y entre los suyos[1]. Tal vez sea ésta la experiencia que hace de él una fuente ejemplar para indagar interrogativamente la deriva de la conciencia moderna. En el extremo de una identidad descentrada es posible encontrar las pistas para pensar la gramática de la subjetividad, su gramática profunda, olvidada o, mejor dicho, obturada.

¿Resulta casual que haya sido un judío heredero de generaciones de conversos que sostuvieron clandestinamente su fidelidad a la ley de Moisés quien haya iniciado el camino de la crítica más demoledora de todo trascendentalismo? ¿Puede acaso ser leído Spinoza desprendiéndolo de esa huella marrana? ¿No se presenta en su itinerario de libre pensador el resto de un debate inconcluso e imaginario entre los cultores del retorno y aquellos que se desprendieron supuestamente de esa deuda? ¿No hay en él algo de Uriel da Costa y de Menasseh ben Israel, del herético por definición y del erudito talmúdico que trabaja infatigablemente por el renacer judío? ¿No podemos colocar el proyecto de Freud, ese proyecto que inició la demolición de la conciencia cartesiana, dentro de la huella marrana? Estas preguntas no intentan erigir una certeza incontestable, no quieren ser aquello que precisamente el descentramiento marrano prohibe; suponen, apenas, una línea de fisura, una interrogación retrospectiva que alcance a iluminar algunas zonas oscuras de nuestro ser. Apuntan a leer e interpretar desde otro lado el itinerario del sujeto moderno, entendiendo que es posible y necesario disputarle a cierta dogmática postmoderna la idea de que la Modernidad sólo representó la figura del sujeto de la conciencia, el habla de la univocidad y de la lógica de la identidad. La Modernidad es también el marrano y quizás hoy más que nunca ésa sea una perspectiva esencial para recuperar ciertas tradiciones críticas, para salirnos de los esquematismos maniqueos que sólo comprenden el decurso de la historia desde la comodidad de antagonismos insalvables.

1. «Una doctrina clandestina, y abandonada a su mísera autosuficiencia, no puede sino acabar produciendo distorsiones que, para quien desde fuera las viese, resultaran monstruosas. Poliakov, cuya simpatía hacia el fenómeno marrano es patente, no deja, sin embargo, de señalarlo: ‘Practicado a ocultas, su judaísmo se adulteraba: la obsesión del secreto los conducía hacia trágicos desgarramientos’» (Albiac, 1987: 68).

Lo que en un comienzo colocábamos como pregunta algo provocativa, ese señalamiento de una posible anticipación en la figura del marrano de la estética postmoderna del simulacro, debe ahora adquirir rasgos más precisos. Lo que en todo caso intentamos destacar es que la fragilidad de la conciencia, sus dobleces, su fragmentación, los artificios que la atraviesan, los relatos que fabularon su existencia, no constituyen un *otro* del sujeto moderno sino que suponen estructuras intrínsecas a su propio despliegue histórico; son una marca del comienzo y no una evidencia de su crepúsculo. Estando el marrano en ese estadio donde se gestaba el viaje cartesiano, lo que señala, lo que nos señala, es su otro rostro, el revés de su trama, su falla[2].

Pensar la falla no es situarse fuera de ella es, por el contrario, ponerse en su deriva incesante, es intentar pensarnos a partir de sus consecuencias y de sus irradiaciones, reconociendo en ella lo que nos constituye. La falla marrana atraviesa al sujeto moderno, lo ilumina con una nueva luz allí donde la luminosidad dominante parecía haber decretado definitivamente lo que quedaba de este lado del sentido y aquello otro que debía permanecer para siempre en las sombras de lo insustancial. Ruptura en el origen cuya pesquisa nos permite desplazarnos hacia una geografía envuelta en la niebla del prejuicio y el desconocimiento, giro desde el cual una determinada narración de la historia queda expuesta en su unilateralidad o, sería mejor decir, genealogía de un sujeto cuya negación ha sido solidaria de la institución de la máquina estatal moderna, una de cuyas primeras víctimas propiciatorias fue aquel que siguió destacando su diferencia. Doble negación: primero y principal, aniquilamiento inquisitorial, brutalidad de un poder cuyo eje será la homogeneización religiosa, la obsesión por la pureza de sangre, para el que el cuerpo del marrano constituye lo maldito por definición, el recuerdo de lo impuro y contaminante; segundo, pero quizás más significativo en términos de cristalización cultural y de lógica del sometimiento, ajuste de cuentas con el imposible residuo de una identidad descentrada que se vuelve figura de lo intolerable para la máquina estatal. En todo caso, el marrano, su calvario, da testimonio de los mecanismos instituyentes del poder soberano,

2. Para abordar una lectura crítica del concepto de «falla» en la conformación del sujeto moderno resulta muy sugestivo el libro de Zizek (2001: 17-136). También puede consultarse el excelente libro de Bodei (1995), que hace un minucioso recorrido por el problema de las pasiones en el itinerario de la filosofía moderna, particularmente en Descartes, Spinoza y Hobbes.

muestran la necesidad que siempre ha tenido de liquidar en el otro cualquier asomo de diferencia, al menos durante la época en la que su destino estuvo signado por la irreductibilidad de una lógica fundada en el principio de identidad[3].

El marrano, habitante de extraños márgenes, viajero de intersticios heréticos, ambiguo por definición, se constituyó en el sujeto de lo inaceptable, su mera presencia exponía lo inaudito e intolerable para un discurso cuyo eje giraba alrededor de la homogeneidad cultural. Por eso primero se quemaron sus cuerpos, toda España y Portugal se convirtieron en escenarios de gigantescos autos de fe en los que fueron inmolados muchísimos de aquellos que mantuvieron su pertenencia judía más allá de toda conversión; después se persiguieron sus perversas influencias, se intentó impedir de diversos modos que el veneno herético se inoculara en el cuerpo cristiano, ya que la Inquisición supo desde un comienzo que el marranismo no era apenas un problema religioso, la necesaria represión de un grupo de judaizantes relapsos, sino que representaba algo mucho más grave: la puesta en cuestión de la estructura misma de la discursividad monolítica, la evidencia de una pluralidad posible que, entre otras cosas, se volvería capaz de cuestionar el dominio de una metafísica cuya absolutez exigía el sacrificio de toda diferencia[4]. Siendo el marrano la expresión intolerable de la diferencia, su sacrificio se volvió una exigencia del orden cristiano-moderno, entendiendo que la Inquisición no sería un aparato funcional sólo a la dogmática católica, una máquina anacrónica en una época de transformaciones burguesas, sino que representó el prototipo del saneamiento estatal, el ejemplo a seguir, aunque no se la mencionara, a la hora de ejercer a discreción el giro biopolítico del Estado moderno. En este sentido, la Inquisición instituyó al marrano como figura anticipatoria de una lógica de la inclusión excluyente sobre la que acabará girando gran parte de las prácticas políticas modernas, tanto en sus dispositivos liberales como totalitarios. Será en estos términos como deberemos abordar su significación política, su radical borramiento de una escena civilizatoria en la

3. Para abordar desde una perspectiva original la cuestión de la institución de la soberanía, el pasaje a una biopolítica y la construcción de la máquina estatal moderna, es fundamental la obra de Giorgio Agamben, principalmente *Homo sacer* (1998). He abordado con cierto detalle el pensamiento de Agamben en Forster (2002).

4. Sigue siendo fundamental para comprender el papel de la Inquisición en la compleja urdimbre del antisemitismo la obra monumental de Léon Poliakov, *Historia del antisemitismo,* el tomo *De Mamoha a los marranos* (1982). Es muy aguda la interpretación que realiza Claro (1996).

que su invisibilidad pesará, sin embargo, subliminalmente sobre los sujetos cuya inclusión estará siempre determinada por su posible exclusión. El marrano, ausente de identidad, portador de lo incompleto, cuerpo infectado por la ambigüedad, permanecerá como una sombra ominosa, como el resto de una enfermedad intolerable. Es en este sentido en el que también nos interesa abordar su figura, persiguiendo, a través suyo, el destino de la diferencia en el tiempo histórico del despliegue burgués. Será, la del marrano, una extraña funcionalidad, la de aquel cuya razón de ser se contrapone a la lógica subyacente al nuevo poder soberano que, de todos modos, le inspira a éste la proliferación de aquellos instrumentos con los que podrá amplificar el pasaje al *bíos* de toda política; pero será también, la del marrano, una existencia del borde y en el borde capaz de cuestionar desde sí misma, y como falla el propio dispositivo homogeneizante de la Modernidad cartesiana y postcartesiana. En la falla del marrano se introduce el mecanismo de la exclusión, pero también en esa falla se aspira el aire de una nueva e inquietante libertad. Por eso podemos decir que la sombra del marranismo se proyecta tanto hacia Spinoza como hacia Hobbes.

II. INACABAMIENTO, MELANCOLÍA, OCULTAMIENTO Y EXILIO

Américo Castro hace tiempo que destacó la profunda relación entre el carácter melancólico y la condición de extrema inseguridad de los judíos conversos. Para el autor de *España en su historia* la «contradicción vivida por estas almas —el sentirse a la vez ciudadanos y forajidos que habían de andar a sombra de tejados—, está latente y patente en las flores lúgubres del estilo ascético y picaresco» (Castro, 2004: 597). Una vida de sobresaltos y ocultamientos, el esfuerzo continuo por simular lo que no se es, la dolorosa sensación de ya no estar en ningún sitio acrecentarán esa condición trágica del judaísmo español, de un judaísmo que conoció una época maravillosa en la que supo hundir sus raíces en lo más profundo del suelo ibérico, raíces que le permitieron sostener en el exilio la fidelidad a una lengua y a una cultura que, sin embargo, había exigido su desarraigo definitivo de ese suelo tan amado y deseado. En palabras de Gabriel Albiac:

> Un pueblo que ha sabido así preservar su lengua y su lejana añoranza del país perdido, un pueblo cuyo orgullo de origen ha sobrevivido a cinco siglos de humillación, servidumbre y exterminio, un

> pueblo cansado y vivo en su cultura, como lo es el sefardí, constituye, primero, un objeto de estupor admirativo; luego, un enigma histórico de primer orden, cuyo mecanismo interno es preciso tratar de comprender (Albiac, 1987: 51).

Ya en la Europa del Renacimiento se asociaba la melancolía con el judío. Johannes Reuchlin, en su *Verbo mirifico* (1494), dijo que el judío se caracteriza por la tristeza de su temperamento y que vive bajo el signo de Saturno. Isaac Cardoso, siguiendo esta perspectiva, agregará que «si alguna enfermedad puede ser llamada específicamente judía, ella es la melancolía, debido a la tristeza y al miedo contraído por las heridas y opresiones del exilio»[5]. Por tanto, el marrano no sólo estará signado por el ocultamiento y la doblez, por ese juego de sombras en el que lo imposible verdadero es el exacto punto de coincidencia entre lo real y lo simulado, sino que también representará, para el espíritu renacentista y para gran parte de la literatura del Siglo de Oro español, el ejemplo más acabado de melancolía, el portador supremo de la bilis negra que tanto ha dado que hablar desde Aristóteles, pasando por Marcilio Ficino hasta Fernando de Rojas y Alberto Durero[6]. Vale la pena, siguiendo el breve comentario que Roger Bartra le dedica en su libro, seguir lo que escribió el médico judío de origen portugués João Rodrigues de Castelo Branco al consignar su acción terapeútica sobre otro médico judío —Azariah dei Rossi— que sufría los terribles embates de la enfermedad de Saturno:

> Casi todos los hebreos están por naturaleza sujetos a la bilis negra, lo que creo proviene principalmente de diversas causas: primero porque están en cautiverio y por consiguiente viven sumidos en el miedo y la tristeza, y por lo tanto tienen humor negro... Además, son todos muy estudiosos y al mantener con rigidez sus leyes religiosas, los hebreos están acostumbrados a comer alimentos que contienen humor negro. Especialmente en Italia (de donde es Azariah dei Rossi), comen oca, pato, res ahumada, vegetales y mucho queso salado... Es por esta razón por la que se acepta el hecho de que todos los hebreos son de humor negro. Azariah no es una excepción: es extremadamente estudioso y se dedica celosamente a su trabajo como médico (João Rodrigues de Castelo Branco [Amato Lusitano], *Centúrias de curas medicinais*, III, 75, en Bartra, 2001: 103).

5. Tanto la mención a J. Reuchlin como a I. Cardoso se encuentran en el muy interesante libro de Bartra (2001: 102).

6. Sigue siendo indispensable para abordar la idea de melancolía en la cultura occidental el libro de Klibansky, Panofsky y Saxl (1991).

El exilio, el exagerado apego al estudio, las persecuciones, los alimentos, serán las principales causas del temperamento melancólico de los hebreos. Es posible que los sefardíes, desarraigados de su tierra, dolidos por una añoranza permanente, expuestos a los rigores de la delación y la tortura inquisitorial, esforzados artistas del simulacro, hayan sido portadores extremos de una melancolía que no dejó de perseguirlos por las diversas geografías a las que fueron a refugiarse. Esa tristeza constituirá una inequívoca señal que será irradiada, a través principalmente de la literatura, hacia la cultura europea.

Portadores de una tristeza que, en situaciones extremas, vuelve superfluo el arte de la simulación, que denuncia, en quien es su exponente inevitable, una falta que desgarra la falsedad de sus vestiduras. La melancolía del converso representa ese punto ciego que acompañará al sujeto de una experiencia nacida de una pérdida que se vuelve irreversible pero cuyo efecto lo acompañará a lo largo de toda su vida. En este sentido, la tristeza da cuenta de esa pérdida, modela el destino de quien lleva en su cuerpo las marcas indelebles de la dualidad, marcas que constituyen tanto una inédita oportunidad para enriquecer la visión del mundo como la manifestación de un desgarramiento que ha abierto una herida que ya jamás podrá cicatrizar.

Caro Baroja ha recorrido uno tras otro los diversos sentidos de un término cuya sola pronunciación implicaba el escarnio y la vergüenza para quien era su portador: marranos, fallidos, deficientes, inacabados, carentes (Caro Baroja, 1978: 291-292). El agregado de la melancolía le daba bases médicas a esa distinción, incluso le otorgaba una dignidad de la que la palabra «marrano» carecía por completo:

> La estúpida cazurrería castellana irá añadiendo nuevos dejos despectivos sobre la denominación: alusiones al animal de carne *trefe*, sal gruesa a costa del caballo de Mahoma. Todo el espacio escénico de la brutalidad infatuada del poder se despliega en este acto, verbal primero, luego físico, con el que el campesino arroja a la cara del refinado *cristiano nuevo* su falta de completitud, su inevitable desfondamiento, su vacío de esencia perdurable. Pronto será asumido, con arrogancia no menos reafirmada en la desdicha, por el reo frente a sus verdugos. Extraño estigma, el de la *carencia* (de pueblo, de poder, de nombre, de identidad subjetiva), que será el signo mismo de identidad de un pueblo disperso. Rotunda afirmación en el espacio de la más pura negatividad, que otorgará a los judíos españoles de la diáspora su sello propio más notable (Albiac, 1987: 52).

Esos adjetivos lapidarios alcanzaron a dar cuenta, sin embargo, de una biografía construida y deconstruida a partir y desde esas marcas indelebles que transformaron el destino del marrano no sólo en testimonio de su propia soledad e inacabamiento, sino que además, y esto es lo que nos preocupa remarcar insistentemente, se convirtieron en el espejo negado de un sujeto que creyó poder desplegar su figura por una época del mundo que lo destinaría, también a él, a ser fallido, carente, deficiente, es decir, a volverse, sin saberlo, marrano. Pero la diferencia seguirá siendo esencial e imborrable: la dolorosa conciencia de la marranidad constituyó, para sus portadores, no sólo un estigma del que se quería huir, al que se quería olvidar negando los orígenes, el terrible precio del engaño como método de supervivencia, sino que también acabaría siendo una extraña y notable oportunidad intelectual, un posicionamiento diferente que le otorgaba a su portador una sensibilidad única[7]. Pensar las travesías existenciales e intelectuales de algunos destacados miembros de la comunidad marrana es descubrir, una y otra vez, la relación inmediata entre su condición y las extraordinarias aventuras filosóficas y religiosas en las que se vieron envueltos. Albiac se refiere al más eminente de todos en estos términos:

> Baruch de Espinosa, es cierto que —como lo señalara un prestigioso erudito luso— jamás hubiera pasado, en la vieja ciudad de Oporto, de ser un pequeño comerciante de mayor o menor fortuna —a no ser, claro, para convertirse en un montoncito de cenizas—.

7. De acuerdo con Albiac, el historiador Y. Baer ha descrito muy bien esos orígenes españoles del proceso, al señalar cómo «muchos conversos aprendieron rápidamente las disciplinas humanísticas —que, siendo judíos, les eran extrañas— y se asemejaron a los intelectuales de la alta burguesía cristiana [...]. El odio que les profesaban [a esos cristianos nuevos volcados hacia los estudios humanísticos] se hizo implacable cuando se dieron cuenta de que aquellos hombres en realidad no se adherían a ninguna fe ni religión, sino que eran unos meros filósofos racionalistas, averroístas y nihilistas, y que toda su fe se sustentaba en aquella frase habitual: 'Sólo hay nacer y morir; todo lo demás es nadería y cosa vana'. Los cristianos celosos de su fe describían y vituperaban el tipo del averroísta existente en el campo converso, del mismo modo que solían hacerlo los pietistas judíos con los que todavía quedaban dentro de su barrio. En realidad, este tipo sociorreligioso, que podemos ver a lo largo de la historia de los judíos en España en todas sus épocas, no cambió en nada al convertirse al cristianismo. El cortesano judío, que en todas las generaciones se había extirpado a sí mismo de las raíces populares del judaísmo y de su tradición religiosa, no mudó de cuerpo ni de alma cuando adoptó, por la fuerza o por otras causas cualesquiera, la religión cristiana, la cual, en opinión de aquellos racionalistas, contradecía los fundamentos de la religión del intelecto mucho más que la ley mosaica» (Albiac, 1987: 69).

> Indudable resulta que sólo su *doble exilio* holandés pudo darle las condiciones en las cuales plantear una palabra que en su patria de origen habría sido literalmente *inaudible* —y esto es tanto como *indecible*—. No lo es menos que simple comerciante —próspero comerciante, tal vez— habría sido en la próspera Holanda, si algo en él muy profundo no fuera la expresión de un desgarramiento histórico que él tratara de decir e interpretar. No intento buscar sentido a una tragedia que, en tanto que tragedia de un pueblo entero, desborda infinitamente toda proyección de sentido. No intento conmover o deplorar. Como el paciente tallador de lentes de Rijnsburg, quisiera, simplemente, *comprender*. Ésta es mi hipótesis: *Spinoza como cristalización teórica de una pérdida absoluta de identidad, la del marrano* hispano-portugués*, que compromete los cimientos de toda concepción tradicional de la consistencia del sujeto*, para remitir su horizonte de planteamiento al de *una teoría de lo imaginario deseante*. La teorización del carácter imaginario de toda identidad subjetiva [...] ha sido vivida en propia carne como una experiencia lacerante por la comunidad trágica de la que Bento fuera culminación en el momento mismo de ser de (y por) ella expulsado (Albiac, 1987: 51-52).

He citado largamente a Albiac porque encuentro en su reflexión muchas coincidencias con mi propia interpretación de la experiencia marrana, aunque también no dejaré de señalar mis discrepancias allí donde el mismo Albiac no alcanzará a comprender a las otras voces de una comunidad que no sólo eligió la puerta de salida de toda creencia trascendente, sino que también desplegó, en el interior de la experiencia religiosa, una notable energía vitalizadora. Pienso, y más adelante me detendré en este punto, en aquellos que formaron parte de la aventura mesiánica del sabetaísmo y de aquellos otros que, como Menasseh ben Israel, intentaron enriquecer la tradición talmúdica. En todo caso, y en esto sí estoy de acuerdo con Albiac, Spinoza representó el ejemplo radical de un doble exilio, primero de su comunidad de origen (exiliada a su vez de la tierra de sus ancestros) y después de los aires filosóficos reinantes en su tiempo.

La novedad del marrano, esa reduplicación del exilio que lo llevó primero del judaísmo al cristianismo y que luego, en el momento del retorno al primero, se encontró con que entre su imaginario mosaico y la realidad del ejercicio talmúdico existían al menos notables diferencias que llevaron a algunos, como Uriel da Costa, al rechazo radical y a la expulsión de la comunidad amstelodana, y a otros, como Abraham Pereyra, a convertirse en defensores teológicos del mesianismo de Sabetay Tsebí. Entre ambos extremos

también nos encontramos con todos aquellos que optaron por un regreso a la ortoxia y lograron instalarse en la gran corriente del judaísmo (los ejemplos de Orobio de Castro, del rabino Sasportas y de Isaac Cardoso constituyen casos por demás elocuentes y para nada raros entre los ex conversos). Lo que quiero destacar es la proliferación de alternativas que nacerán de una experiencia desgarradora, alternativas que anticiparán algunos de los derroteros de la filosofía moderna.

El abismo sobre el que fue girando la experiencia marrana dejará una huella profunda e indeleble sobre todos aquellos que hicieron de esa experiencia un motivo ejemplar de su interrogación tanto teológica como secular. Siguiendo con Albiac, es notable el modo en que ese desgarramiento de la identidad, ese vacío del alma asociado a la tristeza melancólica, constituirá no sólo la marca del converso, su imposible cruz, sino que también dará cuenta de un desfondamiento más abarcativo, tan abarcativo que alcanzará al representante del gran relato hegemónico de la Modernidad. El marrano dice lo que otros no pueden o no saben decir porque no han atravesado la terrible experiencia de la fractura, de la pérdida irreversible del hogar. Pero también da testimonio de una incompatibilidad estructural de la propia conciencia allí donde la apariencia se vuelve verdadera por arte de la simulación y donde el regreso a la genuina identidad se torna imposible una vez que la forma del simulacro se convierte, ella también, en constitutiva de la personalidad. Ese inacabamiento ya no será sólo y exclusivamente seña del marrano, su extraña razón de ser, sino que irradiará como una mancha oscura e infame sobre la estructura misma del sujeto cartesiano. Las figuras del abismo, de la incompletitud, del desfondamiento, del desarraigo, serán sistemáticamente obturadas pero insistirán mortificando la travesía del discurso triunfante, discurso que batallará incansablemente para acallar las voces de la disidencia, esos sonidos roncos provenientes de la huída de toda identidad consolidada y ontológicamente asegurada.

El marrano, al sostener clandestinamente una creencia de la que cada vez sabe menos, se aleja de su exterioridad católica que, de todos modos, reaparecerá en sus rituales heréticos; incluso allí donde su conversión fue sincera en su devoción por la religión de Cristo, no pudo *olvidar* sus huellas judías que, de modos complejos y diversos, penetraron en su nueva espiritualidad. Literalmente el marrano, en el retorno o en la conversión, ya no puede sino habitar un territorio precario hecho de retazos de creencias distintas que, sin embargo, encontrarán en su periplo biográfico un extraordi-

nario punto de eclosión y recreación. Desde ciertos rasgos idiosincráticos del misticismo de Teresa de Ávila hasta la composición conversa de gran parte del movimiento erasmiano español, están mostrándonos la persistencia de lo negado en la nueva subjetividad católica. Lo mismo podríamos decir del judaísmo que se fue diseñando en el interior de la comunidad sefardí que, en Ámsterdam, logró retornar a una práctica que llevará, aunque no lo diga ni lo reconozca, las huellas imborrables de su pasado de cristianos nuevos.

Será esa originalidad marrana una de las claves secretas para leer y comprender de otro modo la travesía de la subjetividad. Ya no nos enfrentamos a una conciencia dueña de sí, deudora exclusivamente de su potencia demiúrgica sustentada en el giro cartesiano hacia la interioridad del *cogito*; lo que se desequilibra es el relato de un sujeto autosuficiente que había logrado supuestamente clausurar sus deudas tanto con el pasado como con aquellos modos de lo humano que no alcanzarían a tener un papel destacado en la nueva época del mundo articulada alrededor de la figura del *ego* racional. Lo que le está diciendo el marrano, su arte de la ficción, a la Modernidad es que por detrás, en sus pliegues, allí donde se guarda lo oscuro de sí, aparecen aquellos modos de lo humano que se resisten a ser engullidos por la voracidad del Yo. Que en el giro secularizante, en la radical puesta en cuestión del *ordo* cristiano, se encuentra la marca de una incredulidad cuyo comienzo es posible buscarlo en la experiencia descentrada y descentrante del converso. Que la falla del marrano, su incompletitud, se prolonga en la historia del sujeto.

III. LAS PARADOJAS DEL CRISTIANO NUEVO ENTRE EL RETORNO A LA LEY DE MOISÉS Y LA HEREJÍA

La incredulidad del cristiano nuevo. Sus características son complejas y extrañas, no pueden llevarnos en línea recta al ateísmo; antes es necesario pasar por una diversidad de figuras y experiencias que irán proyectando la apasionante historia del paso del Renacimiento a la Modernidad[8]. Una historia secreta del escepticismo cuyos hilos

8. Carl Gebhardt ha captado con erudita precisión la perplejidad constitutiva del marrano que «es católico sin fe y judío sin saber, y, sin embargo, judío de voluntad». La finura de su análisis le permitió describir la complejidad de esa extraña figura: «La Contrarreforma, uno de los más potentes movimientos configuradores de la historia, había dado al mundo cultural español los sólidos vértices de su religiosidad. Todo el mundo había nacido en la Iglesia; los socorros derivados de

se despliegan por los pasadizos del erasmismo, pasando por Montaigne y por Isaac la Peyrère, hasta alcanzar las orillas spinozianas[9]. Pero también está esa otra historia de sueños mesiánicos, de locas esperanzas en la proclamación de Sabetay Tsebí como el redentor que llevaría finalmente al pueblo disperso de Israel hacia su verdadera tierra. Desde la escritura de *Esperanza de Israel* de Menasseh ben Israel[10] (maestro del joven Spinoza) hasta *La certeza del camino* de Abraham Pereyra[11], los sabios sefardíes removerán con intensidad inigualable las aguas del mesianismo. Tan significativa fue la participación de los ex conversos en el movimiento sabetiano que uno de ellos, Abraham Cardoso, escribirá que «decretado estaba que el Rey-Mesías revestiría ropajes de marrano para presentarse así de incognito en medio de sus hermanos judíos. En una palabra, que sería marrano como yo» (cit. Albiac, 1987: 44). Que Natán de Gaza, el profeta anunciador del mesianismo de Sabetay haya reco-

la gracia triunfaban sobre el pecado original, preparaban la felicidad eterna. Los judíos, que como tales habían huído ante el bautismo forzado hacia alguna de las comunidades de África, Italia o Levante, encontraban en el fiel cumplimiento de la ley la seguridad de la justicia. En un caso como en otro, hombres de configuración interior unitaria, que pensaban según categorías innatas, fuera de toda duda, y ya según las categorías del pecado original y la salavación, ya según las de la ley y la justicia, hombres para los cuales el mundo y la existencia poseían un sentido unilateral. Para los marranos, nada de esto valía. La Contrarreforma, ciertamente, les había dado también a ellos una formación, pero sólo desde el exterior, bajo las especies de una doctrina expuesta a las desconfianzas de la duda o de la mala disposición de un rechazo, no desde el interior, a partir de la conciencia. Y el judaísmo estaba demasiado alejado de ellos para poder ejercer fuerza de formación alguna. Se mantenían entre dos mundos. En sus conciencias, el catolicismo y el judaísmo ni estaban unidos ni eran susceptibles de unión, y en ese combate interior sus conciencias se veían desgarradas... Aprendieron a prescindir del mundo religioso que les había robado su destino, y comenzaron a instalarse en un mundo totalmente profano. Las ciencias profanas de que habla Orobio de Castro pasaron, para ellos, de la periferia al centro. Comenzaron a buscar el sentido del mundo en el mundo, en lugar de buscarlo en Dios.

»Aquellos mismos que trajeron a Holanda el riesgo de la Inquisición y la voluntad de ser judíos, llevaron consigo el carácter mundano del Renacimiento» (Gebhardt, 1922: xix, cit. Albiac, 1987: 72; véase también Gebhardt, 1929).

9. Respecto a Montaigne y sus relaciones con el judaísmo (su madre era judía a medias) como una de las posibles influencias para su tolerancia religiosa e inclusive para la formulación de su escepticismo siguen siendo valiosas las referencias que proporciona Popkin (1983: 82-114), así como el muy interesante capítulo dedicado a Isaac la Peyrère y los comienzos del escepticismo religioso (*Ibid.*: 317-439).

10. Véase la excelente introducción a la edición castellana de *Esperanza de Israel* de H. Méchoulan y G. Nahon (Madrid: Hiperión, 1987: 9-98).

11. Véase Méchoulan (1987), donde se recoge el texto completo de *La certeza del camino* de A. Pereyra.

gido de la cábala de Isaac Luria la idea del Mesías descendiendo al reino del mal, sería interpretado por sus seguidores marranos como el testimonio irrecusable de la santificación de su propia condición, esa experiencia que los llevó, a través de la conversión, a las tierras de la apostasía para luego regresar a la senda de los justos[12].

Al preguntarse Gershom Scholem cómo pudo el sabetaísmo influir en un número tan grande de personas, conmoviendo a prácticamente la totalidad de las comunidades judías del Mediterráneo, de Holanda y de gran parte de Polonia, encontrará en los sefardíes una de las claves para alcanzar una explicación del fenómeno:

> Durante generaciones, los marranos de la península Ibérica, los descendientes de los cientos de miles de judíos que se convirtieron al cristianismo durante las persecuciones que tuvieron lugar entre 1391 y 1498, se vieron obligados a llevar, por así decirlo, una doble vida. La religión que profesaban no era aquella en la que creían. Este dualismo sólo podía poner en peligro, si no destruir, la unidad del sentimiento y el pensamiento judíos, e incluso aquéllos que volvieron a la grey después de que ellos o sus hijos huyeron de España, especialmente en el siglo XVII, mantuvieron algo de esta característica espiritual tan peculiar. La idea de un Mesías apóstata podía presentárseles como la glorificación religiosa del mismo acto que siguió atormentando a sus propias conciencias. Hubo marranos que intentaron justificar su apostasía, y es significativo que todos los argumentos que solían formular en defensa de su criptojudaísmo se repitieran más tarde en la ideología del sabbetaísmo, en particular la frecuente referencia al destino de la reina Esther, que se supone que había llevado una especie de existencia marrana en la corte del rey Asuero, sin mencionar «nada acerca de su raza ni de su cuna», aunque siguiera siendo fiel a la religión de sus antepasados.
>
> La doctrina de que el Mesías, por la propia naturaleza de su misión, pudiera verse arrastrado a la inevitable tragedia de la apostasía, era ideal para brindar una salida emocional a la conciencia atormentada de los marranos. Dudo que, sin esta disposición espiritual por parte de numerosas comunidades sefardíes, la nueva doctrina hubiera echado raíces lo bastante profundas como para convertirse en un factor importante en la desintegración del ghetto. La semejanza entre el destino de los marranos y el del Mesías apóstata fue percibida poco tiempo después de la apostasía de Shabbetay Tsebí, y no es casualidad que el principal propagandista de esa escuela, Abraham Miguel Cardoso (muerto en 1706), fuera

12. Para analizar la influencia de Issac Luria y la cábala de Safed en Natán de Gaza y a través de él en el movimiento sabetiano, véase Scholem (1993: 242-244).

> marrano de nacimiento y que comenzara estudiando teología cristiana [...]. Cardoso enseñó que como consecuencia de los pecados de Israel, todos estábamos originalmente destinados a convertirnos en marranos, pero que al imponer este supremo sacrificio al Mesías, la gracia de Dios nos salvó del terrible destino de tener que vivir como en constante negación de nuestra fe y de nuestro conocimiento interior, pues sólo el alma del Mesías es lo bastante fuerte como para soportar este destino sin daño (Scholem, 1993: 252-253).

Scholem leerá esta fascinación marrana por el movimiento sabetiano como la puerta de salida del judaísmo medieval y el espinoso inicio de su entrada en la Modernidad precisamente allí donde la apostasía del Mesías sería interpretada como expresión de una dualidad constitutiva, como una efectiva renuncia a la transparencia religiosa y como el comienzo del germen escéptico. Volveré sobre esta cuestión.

Al detenerse en los rasgos sobresalientes del sabetaísmo, esa peculiaridad que lo vuelve un movimiento atípico, Albiac destaca sobre todo el gesto apóstata de su líder, ese instante del año 1666 en el que Sabetay elige seguir viviendo bajo la protección y las leyes del islam, y ve en ese acto, como también lo destacara Scholem, su verdadera originalidad. Y no deja de ser una coincidencia oportuna que en el mismo momento en que Sabetay Tsebí, mientras permanece preso en Andrinópolis, acepta convertirse al islamismo bajo el nombre de Azziz Mehemed Effendi, «una embajada presidida por Abraham Pereyra hacía escala en Livorno, a mitad de su camino desde Ámsterdam hacia la capital del Imperio turco. Su misión: poner a los pies del Mesías la sumisión y los poderosos medios materiales de la pujante comunidad judía hispano-portuguesa. La presencia del riquísimo Pereyra, lejos de ser puramente simbólica, representa la decisión de los comerciantes amstelodanos de apostar por la inmediata liberación de Palestina. El viaje no llegará a su fin. Las noticias procedentes de Turquía lo truncarán en seco» (Albiac, 1987: 45)[13]. Será a partir de este acontecimiento excepcional, cuya descarga traumática alcanzará de lleno a la comunidad sefardí, cuando surgirá lo que Scholem considera el momento fundamental y revolucionario del sabetaísmo. Ese acto, que para cualquier otro hubiera significado una enorme desilusión y el fin de la esperanza mesiánica, para un número significativo de marranos

13. Véase la narración de sus peripecias que hace Abraham Pereyra en *Espejo de la vanidad del mundo* y que recoge ampliamente Albiac (1987: 379-381, nota 62).

vino a representar la consumación de una certeza: Sabetay era el Redentor, aquél que se encargaría de regresarlos a Palestina libres de toda atadura y definitivamente curados de sus pecados. Albiac, siguiendo en esto a Scholem, sostiene:

> La línea argumetal tiene un marcado regusto cristianizante, no ajeno, sin duda, a la hegemonía sefardí del movimiento: ¿quién, sino el enviado de Dios, podría asumir sobre sí la tarea de redimir las iniquidades cometidas por el pueblo elegido a lo largo de su exilio? Atravesando y recogiendo en su persona todos esos estratos de la perversidad, sólo este emisario —que progresivamente irá siendo divinizado, al modo y manera de Jesús de Nazaret— puede completar en una sola operación mística el ciclo purificatorio de la *Chekhina*. La imagen cabalística de las «chispas» de luz que es preciso recoger a través de la escala de las sombras, el descenso a los infiernos de esta prolongada noche a que llamamos mundo, halla aquí su realización y su fin último. La radical filosofía de la libertad que una tal metafísica del mal implica necesariamente se mostrará de inmediato incontrolable (Albiac, 1987: 45-46).

Mientras que los sabbetaístas moderados prefirieron permanecer en el seno del judaísmo sosteniendo por debajo sus creencias en la elección mesiánica de Sabetay, otros, los más radicales, aquellos que leyeron en la apostasía el camino de salvación que atravesaba el vertedero del mal, decidieron acompañar a su maestro en el camino de la conversión, volviendo a actuar aquello que conocían muy bien desde los lejanos tiempos de su primera conversión al cristianismo: la duplicidad, la simulación, el juego ficticio. Pero ahora la interpretación mística estaba claramente de su lado, ya que en la violación de la ley, en su profundo anonadamiento, lograrían encontrar el camino de la salvación. Las significaciones antinómicas y apocalípticas de esta concepción saltan a la vista y dejarán una profunda huella en el cuerpo judío. En un fascinante capítulo de su investigación sobre las consecuencias de la apostasía sabetaísta, Gershom Scholem se ha detenido con minuciosidad erudita no excenta de simpatía a estudiar la secta de los *dunmeh*, aquellos seguidores del seudomesías que se convirtieron al islam pero que mantuvieron secretamente sus ritos judaicos. A lo largo de siglos, y hasta la actualidad, los *dunmeh* conservaron bajo la máscara del turbante islámico, su misticismo apocalíptico judío[14]. Pero junto a esa continuidad judeo-islámica nos encontramos con

14. Véase Scholem (1992: 219-250) sobre la secta de los *dunmeh*.

otra derivación más sorprendente y radical, la del grupo que se reunió alrededor de la figura escandalosa de Jakob Frank, grupo que siguió a su maestro cuando éste decidió convertirse al cristianismo sin por eso abandonar sus prácticas y creencias judias y heréticas. Los frankistas llevaron a su extenuación la idea de la redención a través del mal, declararon abolida la ley en el tiempo de la anunciación mesiánica que ahora recaía sobre su líder[15]. No deja de ser un capítulo fascinante de la historia de las ideas religiosas que uno de los últimos exponentes del frankismo haya terminado guillotinado bajo el nombre jacobino de Junius Frey y como miembro del partido de Danton[16]. Así la travesía antinómica, la alquimia marrana, concluyó su itinerario en la Revolución francesa. El espejo roto de la identidad marrana, su imposible pertenencia, su deriva por tradiciones y creencias que se le iban volviendo insustanciales y artifi-

15. No deja de ser significativo el profundo disgusto que manifiesta G. Scholem ante la figura de Jakob Frank. Ésta es la descripción que ofrece de su personalidad y del movimiento que desencadenó en el interior de los restos del sabetaísmo: «Como sabemos, el sabetaísmo no pereció en una nube de gloria, sino en la tragedia del movimiento frankista, cuyo fundador encarna todas las horrendas potencialidades de un mesianismo corrompido y despótico. Ya'acob Frank (1726-1791) es un Mesías con sed de poder; en realidad, su voraz anhelo de poder lo dominó hasta el punto de excluir cualquier otro móvil. Esto convierte su personalidad en algo tan fascinante como innoble. Hay cierta grandeza demoniaca en este hombre. El rasgo esencial que lo diferencia de Shabbetay Tsebí aparece muy claro en una frase que se le atribuye: 'Si Shabbetay Tsebí había de experimentar todo en este mundo, ¿por qué no experimentó la dulzura del poder?'. Este amor casi sensual por el poder, que Frank tenía en el grado más alto, es el estigma del nihilismo. Para Frank, el gran gesto del líder lo es todo» (Scholem, 1993: 273). Y en *La cábala y su simbolismo* Scholem volvió a remarcar el tono nihilista del frankismo: «La vida, como contenido de la experiencia humana última, esto es, de la mística, es un 'continuum' de destrucción en el que las formas no emergen sino para ser tomadas y destruidas. Es la plenitud destructiva de la anarquía la que posee para Frank todo el esplendor luminoso y la positiva gama de tonos e hipertonos que resuenan en la palabra 'vida'. El místico nihilista no sólo desciende al abismo en el que nace la libertad de lo vivo. No sólo recorre todas las figuras y formas exteriores, tal como se le presentan, sin ligarse a ellas; no sólo niega valores y leyes y los abroga en la experiencia de la 'vida', sino que los pisotea, los profana con el fin de obtener el elixir de la vida» (Scholem, 1979: 32).

16. «Cuando la irrupción de la Revolución francesa volvió a dar un aspecto político a sus ideas, no tuvieron necesidad —los seguidores de Frank— de sufrir un gran cambio para convertirse en los apóstoles de un apocalípsis político desmesurado. El ansia de revolucionar todo ya no tenía necesidad de buscar expresión en teorías desesperadas, como la de la santidad del pecado, sino que adoptó un aspecto intensamente práctico en la tarea de introducir la nueva época.

»El hombre que, según se pensó durante un tiempo después de la muerte de Frank en 1791, sería su sucesor como líder de la secta de Offenbach, fue enviado a la guillotina en 1794, junto con Danton, bajo el nombre de Junius Frey» (Scholem, 1993: 260).

ciales, puede ser leída, como trayectoria, dentro de una genealogía del nihilismo.

Nuevo giro en esta inesperada construcción retrospectiva de la subjetividad moderna. Ya no se trata de los descentramientos que surgen a partir de la experiencia del marrano; comprobamos, ahora, una secreta relación entre esa figura esquiva, ausente de los relatos hegemónicos, y la disolución política de las estructuras tradicionales. En ese fabuloso itinerario que va de las alocadas espectativas mesiánicas sabetaicas, pasando por el antinomismo apocalíptico de los seguidores de Jakob Frank, hasta alcanzar las intensidades revolucionarias, descubrimos una de las líneas de transferencia entre movimientos religiosos de caracter mesiánico y las nuevas expresiones seculares que se irán desplegando a partir de la irradición de 1789. Otra historia para seguirle la pista al pasaje de lo sagrado a lo profano, de mundos tradicionales organizados alrededor de intensas perspectivas religiosas a la proliferación de prácticas seculares cuya trama profunda no deja de remitir a esas otras instancias sistemáticamente negadas y rechazadas. El marrano, a través de sus constantes metamorfosis, da testimonio de esos eslabonamientos inquietantes que han articulado una cadena de continuidades en las ilusiones redencionales de los seres humanos.

En la derrota de la alucinada epopeya encabezada por Sabetay Tsebí lo que surgirá no será sólo el retorno a las fuentes ortodoxas, el encerramiento en el gueto para cicatrizar las heridas de la vergüenza, sino que comenzará a ver la luz una segunda generación, «temida por los rabinos y mirada con rencor por el pueblo llano de la Nación —escribe Albiac—, que es la de los jóvenes negadores de toda tradición, la de los escépticos desgarrados, patéticos o fríamente sistemáticos, según los casos, aterrados de sí mismos o cínicos y displicentes: una generación que fuera tildada de epicúrea por la voz de la Sinagoga, generación de los Uriel da Costa, de los Juan de Prado, de los Baruch de Espinosa» (Albiac, 1987: 91). En verdad, la crisis desatada por la apostasía del Redentor vino a exponer públicamente aquello de lo que desde siempre fueron portadores los marranos: un fondo de incredulidad nacido de sus encubrimientos, la pérdida de toda fe, el desgarramiento de una sólida identidad religiosa, la sospecha ante las verdades reveladas capaces de concluir en el martirio del cuerpo de aquel que piensa de otro modo e intenta guardar fidelidad a sus antepasados. El marrano, desde los oscuros días abiertos por las persecuciones de 1391, constituirá una anomalía en el decurso de los reordenamientos identitarios de la máquina estatal y religiosa moderna.

Incluso en un convencido seguidor de la ortodoxia rabínica, como lo fue Abraham Pereyra, el peso de su pasado idólatra sigue persiguiéndolo, acecha su retorno al judaísmo y le exige dar permanente cuenta de su verdadera creencia. Escuchemos sus palabras:

> Y haviendo yo allado tan tarde este buen camino [de la Divina Ley], en mi tan impropio, de comprender los Divinos misterios, faltandome aun el merecimiento de conoscer las letras de la lengua Sancta; fué grande el atrevimiento, quando por peccados, somos tan pobres de Authores los que nos regogimos tarde; y aun que à vista deste manifiesto daño, dà el entendimiento mayores vozes, atropellando por todo, segui en la porfia del estudio, en cuyo culto, y exersicio consiste el bien del alma, y obré de mi parte con el dezeo de inclinar à los que como yo, llegaron tarde (Pereyra, 1987: 103).

Orobio de Castro, paladín de la ortodoxia, él mismo un ex converso que pasó años en los calabozos inquisitoriales y que llegó primero al judaísmo de la mano de su amigo y maestro el luego por él denostado Juan de Prado, se encargó de establecer una clara y tajante diferencia entre aquellos que al regresar «al buen puerto» de la ley mosaica se afanaron por ejercer toda su voluntad a favor de las verdaderas enseñanzas, volcándose humildemente en el estudio y, sobre todo, en seguir los pasos y ejemplos de los rabinos, de aquellos otros, que «vinieron al Judaismo que en la Idolatría estudiaron algunas ciencias profanas, como Lógica, Phísica, Metaphísica y Medicina. Estos llegan no menos ignorantes de la Ley de Dios que los primeros, más llenos de vanidad, soberbia y altivez, persuadidos que son doctíssimos creen que lo saben todo. Entran debajo del dichoso yugo del Judaísmo, empiezan a oyr de los que saben aquello que ellos ignoran, no les permite su vanidad y soberbia recivir doctrina para salir de la ignorancia»; Orobio continúa diciendo que hacen como que escuchan las palabras de los sabios y buscan rebatirlas utilizando los saberes profanos, cayendo en argumentaciones sofísticas porque en verdad ni siquiera comprenden filosofía, por eso, ante los sabios pareceres de los versados en la ley de Dios, «estos acaban de ensobervecer al tal Philosopho, crece su sobervia y al mismo paso su impiedad, con que a pocos lances caen en el abismo de la apostasía y la herejía, assí el Philosopho ignirante como lo que la comunicavan afectuosos» (Isaac Orobio de Castro, *Epístola invectiva*, cit. Albiac, 1987: 72-73). El ex marrano, víctima de la Inquisición, construye un discurso en cuyos pliegues se pueden descubrir los guiños de sus antiguos torturadores. Hay en Orobio, como también en Abraham Pereyra, una voluntad de au-

toculpabilización que dejará una profunda marca en la comunidad judía amstelodana, y que tendrá diversas consecuencias. Supondrá, para aquellos que aceptan «con sumisión y humildad» el camino de regreso a la tradición talmúdica, levantar una sólida fortificación contra las herejías de las que han sido portadores en su anterior existencia, y, en algunos otros, los menos, un camino de alejamiento crítico de cualquier dogmatismo religioso. De estos últimos ha escrito con especial encono el gran perseguidor intelectual de todo tipo de herejías, el doctísimo erudito Marcelino Menéndez Pelayo en su impagable *Historia de los heterodoxos españoles*, sosteniendo que su larga permanencia en suelo ibérico y «el apartamiento en que vivían del rabinismo, los hizo iguales, en ciencia, estilo, lengua y formas artísticas, al resto de los escritores españoles. Es más: muchos de estos cristianos nuevos, judíos por linaje, no lo eran por creencias allá en el fondo de su alma y hasta conocían mal las de sus padres. Fuera de algunas supersticiones, solían ser hombres sin ley ni religión alguna, y esto nos explica los descarríos filosóficos de algunos pensadores israelitas de fines del siglo XVII, como Espinosa, Uriel da Costa y Prado» (Menéndez Pelayo, 1951: V, 269). No fue muy distinta la opinión que de estos incrédulos forjó Orobio de Castro quien descargaría, como ya se mostró, toda una batería de maldiciones sobre aquellos que, como Juan de Prado, fueron, en otro tiempo lejano y para él olvidable de su vida, compañero de aventuras e ilusiones. Escribe Albiac:

> Y, en la voluntad desesperada de escapar al recuerdo de los tiempos abyectos, la abyección misma parece cobrarse una extraña venganza: el retorno callado del rostro preciso del Inquisidor, poco a poco, va tomando posesión precisa de Don Isaac Orobio de Castro, aquel mismo Balthazar, nacido hacia 1620 en Bragança, hijo de cristianos nuevos, a quien hemos visto ya atravesar el universo desquiciante de los calabozos sevillanos del Santo Oficio. Razón no le faltaba a Joaquim de Carvalho, al escribir, con cierto asombro, en su documentado trabajo sobre el médico-metafísico judío, que «se diría que al circuncidarse sepultó todo su pasado; el médico y el profesor cedieron su lugar al zelota vigilante y al polemista arrebatado» (Albiac, 1987: 112).

Incluso para Abraham Pereyra la vuelta al judaísmo y la circuncisión no bastan para obtener el perdón de Dios pues, por haber fingido el catolicismo y trasgredido los preceptos divinos, el criptojudío queda profundamente marcado: «¿Cómo se limpiará el alma de esta inmundicia?» se pregunta el autor de *La certeza del camino*. Señala H. Méchoulan:

> La conclusión que puede sacarse del segundo capítulo del sexto tratado [del libro de Pereyra] está clara. Pereyra pone en guardia a quienes creen que no pecan porque en el fondo de su corazón rechazan el catolicismo y sus prácticas. Si el de marrano es un término injurioso, se aplica, según él, a los criptojudíos que permanecen en tierras de idolatría. No es, pues, de sorprender que, en su obra, se llame puercos a los impíos. En Pereyra se invierten inconscientemente los estatutos de limpieza de sangre. La mácula judía, objeto de asco para los cristianos viejos, es reemplazada por la impureza contraída en tierra de idolatría, de lo que resulta que, por analogía, para nuestro autor el marrano viene a ser como el judío del español. En la pluma de Pereyra volvemos a hallar los mismos términos del obsesivo vocabulario de la pureza de sangre español (Méchoulan, 1087: 39).

Tanto para Orobio de Castro como para Abraham Pereyra aquellos sefardíes que se olvidan del respeto a la Ley, que se vuelcan al estudio de la filosofía profana y que hacen gala de conductas libertinas, constituyen los malditos por excelencia, los que culminan ese camino de apostasía e incredulidad que se iniciara en la península Ibérica. Fuga de un pasado signado por el estigma y rechazo de un presente articulado alrededor de un retorno imposible que desnuda no sólo la falsedad de quien ha hecho del simulacro una forma de vida, sino, más importante aún, postula la ilegitimidad de cualquier verdad sostenida en la ilusión trascendente. De Uriel da Costa a Baruch Spinoza se irán tejiendo los hilos de otra historia, ellos serán las voces de una inquietud auroral de los tiempos que se están gestando en un giro que dejará al descubierto la fragilidad de toda identidad, inclusive la de aquellos como Orobio de Castro y Abraham Pereyra que creyeron que en el retorno a la sabiduría rabínica se encontraba el antídoto para el mal de los tiempos: el escepticismo que irá minando las estructuras más profundas de la verdad revelada. Que la subjetividad marrana haya sido portadora de ambas experiencias, que en su interior se haya producido el conflicto a través del cual se irá perfilando uno de los caminos de la Modernidad, es precisamente lo que vuelve fascinante su deriva histórica y se nos constituye a nosotros, habitantes de otra época de crisis y disolución, en un extraordinario espejo en el que poder contemplar la genealogía de nuestra actualidad.

IV. LAS MÚLTIPLES VÍAS DEL MARRANO

Orobio de Castro y Abraham Pereyra lograron, más allá de sus hondos conflictos, de su infatigable necesidad de exorcizar su propio

pasado, alcanzar la quietud existencial en las aguas del judaísmo; su regreso a la afirmación de la ley talmúdica les permitió acogerse a una comunidad que les otorgó un papel muy especial en el combate por recuperar la ortodoxia, aunque para el segundo ese regreso terminó por lanzarlo a las aguas turbulentas del mesianismo sabetaico, allí donde su pasado marrano retornó como un recordatorio de lo que nunca dejaría de ser. Juan de Prado optó por mantenerse en estado de irónica rebeldía, nunca hizo de sus convicciones una cuestión sin regreso, un sacrificio de vida y profesión; cuando tuvo que negociar con el poder, cuando tuvo que volver a utilizar la máscara lo hizo sin inconvenientes sintiéndose heredero de aquellos primeros conversos que, como los famosos miembros de la familia De la Caballería, hicieron del refinamiento y el descreimiento un modo de vida, anticipándose a aquellos aristócratas libertinos y materialistas que durante el final del siglo XVII y durante gran parte del siglo XVIII se convertirán en agudos críticos de la dogmática religiosa[17]. De Isaac Cardoso escribió Menéndez Pelayo que fuera de «Benito Spinoza, no produjo la raza hebrea en el siglo XVII mayor entendimiento ni hombre de saber más profundo y dilatado» (Menéndez Pelayo, 1951: V, 275); ese mismo Cardoso que alcanzó las cumbres de la erudición filosófica y que resulta, para el bueno de don Marcelino, un enigma ya que parece imposible —escribe sin alcanzar a resolver el misterio— «que el autor de la *Philosophia Libera* y el de las *Excelencias de los Hebreos*, sean uno mismo (la eterna dualidad marrana). Esta segunda obra, escrita al gusto de los más fanáticos doctores de la Sinagoga de Ámsterdam, rebosa de orgullo judaico y hiel anticristiana, como si se hubiesen juntado en el alma de Cardoso todas las furias vindicativas de su raza, exasperadas por matanzas, saqueos, hogueras y proscripciones. Así y todo —reconoce caballerescamente el obsesivo recopilador de cuanta herejía se atrevió a pasar por la cultura española—, es el más erudito y mejor hecho de los libros que la superstición talmúdica ha abortado contra la ley del Redentor» (*Ibid.*: 279). Lo cierto es que Cardoso también logró alcanzar el puerto de la fe religiosa después de haber transitado por otros mares. Spinoza es el nombre de la ruptura, del doble exilio, de la despedida de una tradición y una comunidad que ya no podía acogerlo y en la que él ya no podía vivir, simplemente porque su camino filosófico lo llevaba fuera de

17. Para seguirle brevemente la pista a la familia De la Caballería, sobre todo a Fernando, que fue un jurista brillante y estrecho aliado de Fernando el Católico y acusado por la Inquisición de judaizante, véase Yovel (1995: 44).

toda verdad revelada y de todo teleologismo; su irrupción en la escena histórica supone la culminación de un largo recorrido, es el punto de condensación de ese largo exilio marrano que ahora se interna por nuevos territorios en los que el saber de los ancestros ya no tendrá un lugar absoluto[18]. El nombre de la tragedia, aquel que en lo más hondo de su peripecia existencial representó la aventura y el infortunio del criptojudaísmo ibérico, fue Uriel da Costa. El autor de ese documento extraordinario que es el *Exemplar Humanae Vitae* traza, según Albiac, «el universo del destierro, de la pérdida irreparable de todo hogar patrio, de toda identidad [...]. Al asomarnos ahora sobre el doctor Juan de Prado, algo así como un vuelco de actitud se hace preciso. Nada en este *libertino* (empleo, naturalmente, la palabra en el sentido estricto que tiene en el siglo XVII) hallaremos de la grandeza, a veces conmovedora, del autor del *Exemplar*. Nada de esa apuesta tremenda por la *orilla salvaje* que condujera a Uriel hasta el umbral definitivo de la radicalidad: la muerte, mejor, el suicidio» (Albiac, 1987: 255-256). Uriel da Costa representa el drama del excluido perpetuo, de aquel que siguió siendo siempre, y más allá de sus denodados esfuerzos, un exiliado, alguien que ha perdido toda posibilidad de retorno al hogar, el que se ha quedado sin refugio. Su *Exemplar Humanae Vitae* constituye el testimonio de ese peregrinaje hacia ningún lugar, es la escritura de quien sabe que al quedarse completamente solo ya no puede apelar a otra cosa que a su propio genio.

El *Exemplar* es un documento extraño y estremecedor; nadie que haya tenido la oportunidad de leerlo puede sustraerse a la hondura del testimonio de Uriel, a ese viaje hacia el fondo de su alma, de sus dudas, de su peregrinaje desde su hogar paterno en Oporto hasta su dramático final en Ámsterdam. Pero es también la escritura de un camino filosófico que ha sabido atravesar, primero, la creencia religiosa y, luego, la incredulidad de quien ha descubierto las equivalencias falaces de todos los credos.

> Abandonado sobre la mesa —fácil es imaginarlo— yace el manuscrito. Ha sido, tal vez, el objeto último que se ha ofrecido a la vista de Uriel da Costa. Había nacido cristiano nuevo en Oporto

18. Otra es la tesis que defiende con particular insistencia Beltrán (1998), rechazando la idea de un Spinoza en franca ruptura con la tradición judía e intenta destacar los profundos lazos que unieron el pensamiento del autor de la *Ética* con la gran tradición de la filosofía hebrea medieval (particularmente con Maimónides y Crescas), rechazando la aceptada relación entre Spinoza y el panteísmo. Lo que Beltrán sostiene es que el Dios spinoziano es heredero del Dios de esa filosofía medieval.

> en las postrimerías del siglo XVI. La tortura perenne de una religión del sufrimiento resignado le era insostenible. Huyó. «Retornó» a la Ley Antigua y fue, en ella, dos veces anatemizado. Dos veces se reconcilió. Fue perseguido por los suyos y, por ellos, públicamente humillado. Al final, no creía ya en nada. Su vida se había vuelto insoportable. Quiso dejar testimonio escrito de ella. Luego, se pegó un tiro (Albiac, 1987: 185).

Todo yace allí, en unas pocas líneas hemos podido enterarnos de la vida de Uriel; conocimos su calvario que se inició cuando, en su lejano Portugal, comenzó a sentir las primeras dudas respecto a la verdad del cristianismo, siguió cuando tampoco encontró en la ley talmúdica aquello que estaba buscando, y concluyó cuando el descreimiento se abría paso entre las heridas del alma.

V. DE LA TRAGEDIA DE URIEL DA COSTA AL «MARRANO DE LA RAZÓN» (SPINOZA)

Para seguir detalladamente el peregrinaje de Uriel podemos recurrir a la versión abreviada del *Exemplar* que publica Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* (Menéndez Pelayo, 1951, V: 282-286) (aunque lo abreviado no responde sólo a una cuestión de espacio sino a la voluntad de don Marcelino de hacer hincapié en las partes del texto más virulentamente antijudaicas pasando por alto aquellas otras que correspondían a la crítica del catolicismo) o detenernos en la versión completa que ha publicado con notas y comentarios Gabriel Albiac (Da Costa, 1987), para quien Uriel da Costa constituye la metáfora más encendida de la experiencia marrana anterior a Spinoza. Para Yovel, e independientemente de la atribución del texto y de la fecha de su elaboración, lo que pone de manifiesto es que el intento de Uriel «de vivir como hombre 'universal' fue prematuro y, dada la época y las circunstancias, estaba destinado al fracaso» (Yovel, 1995: 62). Spinoza aprendería la lección y sería capaz de sustraerse a las demandas imposibles de una pertenencia comunitaria articulada alrededor de una creencia estallada. Menéndez Pelayo dará en el blanco al describir la diferencia entre el autor del *Exemplar* y el pulidor de lentes:

> Llamábase entre los cristianos Gabriel y entre los judíos Uriel de Acosta, y su biografía es muy semejante a la de Espinosa, excepto en lo trágico de su fin. Acosta, menos resignado o menos filósofo que su paisano, acabó por suicidarse, y el *Exemplar* es su testamento o su confesión (Menéndez Pelayo, 1951, V: 282).

En este sentido, Uriel dejará testimonio de una escisión que, en su inexorabilidad, hace literalmente imposible cualquier negociación que, salvo en Juan de Prado, adquiera los rasgos de la ironía. Para el primero esa escisión se convertirá en su tumba, para el médico de la universidad de Alcalá no será otra cosa que un nuevo ejercicio de la simulación, mientras que para Spinoza culminará en su radical abandono de la comunidad de los creyentes, para recogerse en la *vita contemplativa* propia del filósofo que ya no está dispuesto a negociar nada.

Uriel da Costa intentó un regreso hacia el fondo de la tradición, pero lo que no sabía, o lo supo muy tarde, es que cuanto más lejos se fue internando en las páginas del judaísmo más distancia iría trazando con los continuadores, en su época, de los sabios fariseos. Por los extraños sortilegios de los sincretismos espirituales e intelectuales, Uriel —formado en teología y jurisprudencia católicas, lector voraz del único documento que tenía a la mano en su juventud que lo remitiera al mundo hebreo, el Antiguo Testamento— fue elaborando un judaísmo para su propio uso que, casi sin saberlo, recuperó, siglos después de que sus voces se silenciaron, algunos de los argumentos de los antiguos saduceos, aquellos exponentes de un aristocratismo helenizante que sólo aceptaron la Ley escrita, la ley de Moisés y rechazaron tanto la tradición oral como la formulación farisaica de la inmortalidad del alma y la vida futura. Uriel fue, en el principio de su recorrido como criptojudío, y luego en sus iniciales años amstelodanos, un saduceo del siglo XVII que se enfrentó con lo que él consideraba una distorsión de la verdad por parte de los rabinos. El equívoco marrano se trasladó desde Oporto hasta Ámsterdam e hizo de su cultor nuevamente un hereje, alguien que no podía aceptar ningún tipo de ortodoxia simplemente porque él era portador de una verdad que había permanecido acallada durante siglos. En realidad, Uriel no sólo se convirtió en un saduceo sino que, sin saberlo, se deslizó hacia la interpretación que del antiguo Israel habían hecho los caraítas. Ese sería su primer paso hacia un camino sin retorno. El siguiente lo llevaría hacia la idea de la razón natural, hasta colocarlo en la saga de lo que los viejos talmudistas llamaban despectivamente «epicúreos», herejes que quedarían para siempre fuera del Libro de la vida, malditos borrados de la comunidad y del registro de Dios.

Darle la palabra a Uriel da Costa nos va a permitir comprender el periplo de su agitada existencia:

> Después de una larga navegación llegué a Ámsterdam, donde los judíos viven libremente, y allí cumplimos el rito de la circuncisión. *A los pocos días eché de ver que las costumbres y ceremonias de los judíos no convenían en manera alguna con los preceptos de la ley mosaica*. Y no pudiendo contenerme, juzgué que haría una cosa grata a Dios tomando la defensa de la pureza de la Ley. En seguida me excomulgaron por impío, y mis propios hermanos, de quienes yo había sido maestro, pasaban a mi lado en la plaza, y no me saludaban por miedo a los Fariseos.
>
> Así las cosas, determiné escribir un libro, mostrando la justicia de mi causa. Le llamé *Examen de las tradiciones farisaicas*, y en él me acosté *a la opinión de los que sostienen que el premio y la pena en la Ley Antigua eran temporales, y negué la inmortalidad del alma y la vida futura, entre otras razones, por el silencio que guarda acerca de ella la ley de Moisés*.
>
> Mis enemigos vieron el cielo abierto, y para hacerme odioso aún entre los Cristianos, divulgaron contra mí un libro *De inmortalitate animarum*, escrito por cierto médico, el cual reciamente me impugnaba y maltrataba, *llamándome secuaz de Epicuro, y diciendo que quien negaba la inmortalidad del alma, poco le faltaría para negar la existencia de Dios*.
>
> Los niños judíos, amaestrados por los Rabinos, me seguían en grandes turbas por las plazas, me maldecían a gritos, y me irritaban con todo género de afrentas, llamándome hereje y renegado [...]. Yo me preparé a la defensa, y escribí un nuevo libro, en que impugnaba con todo género de armas el dogma de la inmortalidad, y mostraba los muchos puntos en que se apartaban de Moisés los fariseos.
>
> Juntáronse los Senadores y Rabinos judíos, y entablaron acusación contra mí ante el Magistrado público. Por delación de ellos, estuve ocho días en la cárcel, hasta que me soltaron bajo fianza. El Gobernador me condenó a una multa de 300 florines, y a perder todos los ejemplares de mi libro.
>
> *Desde entonces comencé a dudar que la Ley de Moisés fuese la Ley de Dios, porque en muchas cosas contradecía a la ley natural. Y viene a parar en tenerla por invención humana, como las demás innumerables leyes que hay en el mundo* (Da Costa, 1987: 284-285, el subrayado es mío).

El itinerario seguido por Uriel es ejemplificador, nos señala de un modo único cómo se va entramando y quebrando a un tiempo el espíritu del marrano; a través de su deriva por las creencias y las ideas vemos desplegarse anticipatoriamente la crisis profunda que conmoverá a las comunidades judías en su tránsito hacia la Modernidad. Uriel, a diferencia de Mennaseh ben Israel, no opta por refugiarse en el mesianismo, su opción es más radical y solitaria, una

opción que lo lleva inevitablemente fuera de la ley de Moisés pero todavía sin la posibilidad, que sí tendrá el joven Spinoza, de salirse del mundo de sus padres para aventurarse en las comarcas de un pensar articulado alrededor de una racionalidad libre y crítica que ya no estará dispuesta a negociar con las leyes ancestrales.

El final de su alegato constituye la evidencia de un camino que, para Uriel, se ha cerrado, corolario trágico de la imposibilidad del marrano de eludir una confrontación en la que le va la vida. Sus últimas palabras nos muestran a un hombre quebrado que intenta regresar al seno de la comunidad de la que fue excomulgado porque ya no tiene dónde ir:

> En esta situación pasé cerca de siete años. Nadie me asistía en mis enfermedades. Volvieron a excomulgarme, y no quisieron admitirme a reconciliación, sin pasar por una durísima penitencia. A todo me sometí.
>
> Entré un sábado en la sinagoga, llena de hombres y mujeres que habían venido como para un espectáculo [nótese el paralelo con un auto de fe, R.F.]. Cuando llegó la hora, subí a un púlpito de madera que está en medio, y allí con clara voz leí una abjuración de mis errores, en que confesaba yo ser digno de mil muertes, y prometía no reincidir más en tales iniquidades y blasfemias. Acabada la lectura bajé del púlpito, y acercándome a un Rabino, susurróme al oído que me apartase en un ángulo de la sinagoga. Así lo hice, y luego el portero me mandó desnudar hasta la cintura, me ató un lienzo a la cabeza, me quitó los zapatos y ató las manos a una especie de columna. Acto continuo un sayón tomó unas correas y me dió en las espaldas treinta y nueve azotes, conforme al rito. Entre azote y azote cantaba salmos. Acabado este martirio, me senté en el suelo; llegó el predicador o sabio y me absolvió de la excomunión. Tomé mis vestidos y me postré en el umbral de la sinagoga. Todos los que salían pasaban sobre mí, levantando el pie, y esto lo hicieron todos, así niños como ancianos. Cuando ya no faltaba ninguno, me levanté manchado de polvo y me fuí a mi casa (Da Costa, 1987: 285-286).

Sin poder soportar la humillación, Uriel da Costa se suicidó de un arcabuzazo en 1640. Cuenta la leyenda que el niño Baruch Spinoza fue uno de los tantos que pasaron sobre el cuerpo del excomulgado. El círculo se ha cerrado, su apertura implicará el pasaje a otra realidad histórica y a otro mundo de ideas. La extraña parábola del marrano encontrará uno de sus puntos de inflexión, quizás su momento de extenuación, en el suicidio de quien será portador de una identidad estallada, múltiple y sincrética que no podrá encontrar el camino de regreso a la tradición:

> Testimonio en el umbral de la muerte, ninguna concesión hará ya [...] el *Exemplar Humanae Vitae* a las creencias que en otros tiempos fijaran las fronteras de la radicalidad de su autor: ni Ley antigua ni nueva, ni oral ni escrita. Todo ha ido quedándose en jirones de una vida abocada al fracaso. Y, ¿cómo, realmente, podría Uriel da Costa recuperar ahora, en el fondo del pozo de las desdichas, las tesis aquellas, de raigambre mosaica, referentes al triunfo mundano como huella del favor divino, que fueran las de su primitivo judaísmo? Y, ¿cómo, en la antesala del suicidio, recuperar aún el eco de un cristianismo imposible —ni siquiera en sus vértices más radicalmente innovadoras, aquellas entre cuyos miembros escogerá Espinosa a sus más cercanos amigos? No queda ya lugar más que para un abandono explícito de toda confesión, de toda creencia institucional. De buena gana acepta ahora da Costa la más temida de las acusaciones de sus enemigos: la de no ser nada: «*Bien sé* —proclama, con apenas disimulado orgullo— *que para destrozar mi reputación, suelen decir mis enemigos: éste no es judío, ni cristiano, ni mahometano*» (Albiac, 1987: 249-250).

Lo que Albiac no está dispuesto a aceptar en función de su diatriba contra el judaísmo farisaico (que paradójicamente no lo aleja demasiado de los continuos argumentos que desde el apostol Pablo se vienen esgrimiendo desde el lado cristiano) es que Uriel representa una alternativa que de haber sido aceptada por los miembros de la comunidad judía de Ámsterdam hubiera supuesto la disolución, lisa y llana, del mismo judaísmo. ¿O acaso el judaísmo sólo puede ser pensado y aceptado desde su desaparición? ¿Será ésa la condición de su aceptación por parte de aquellos que siguen pensándolo en clave inquisitorial? La paradoja del libro de Gabriel Albiac, que siendo una obra memorable por su lucidez y por su capacidad de reconstrucción del itinerario trágico que está por detrás de la filosofía espinosiana, destila un rencor hacia el mundo de los rabinos, hacia la compleja urdimbre de la tradición talmúdica, que no le permite comprender, más allá de las figuras de Uriel, de Juan de Prado y de Spinoza, aquellos que finalmente salen del judaísmo normativo, esas otras travesías biográficas, también fabulosas y complejas, en las que sus exponentes no buscaron la puerta de salida sino que buscaron permanecer en el interior de la Ley antigua sabiendo, como Menasseh ben Israel, de la fragilidad irrecusable de su posición histórica, de los límites de su empresa en una época de hondísmas inquietudes que anticipaban, a los ojos sabios del rabino maestro de Spinoza, la proximidad de una desoladora crisis de la conciencia religiosa. Lo que para él significó buscar amparo en los sueños redentores que provenían de las fuentes mesiánicas

a las que le dedicó un libro memorable llamado, precisamente y en juego especularmente negativo con lo que luego haría su discípulo, *Esperanza de Israel*. André Robinet ha dejado constancia de esta infatigable inclinación de Menasseh ben Israel hacia una visión optimista de la historia asentada en un fondo mesiánico. El rabino amstelodano era portador de «una voluntad de doble esperanza: en primer lugar, la esperanza de un mañana mejor, del retorno de la razón o de la tolerancia, pero también la apertura de un futuro indeterminado hacia los milenios utópicos. Porque si, en nombre del poder presente, se segrega y se martiriza, la idea de una vida sin evolución es intolerable a la vida. La vida es la intolerancia de una intolerancia» (Robinet, 1977: 8). Spinoza dirigirá sus dardos críticos precisamente contra estas «esperanzas» del Rabino, contra esta perpetua postergación del acto mismo de construir una sociedad fundada en la libertad y en la razón, haciendo blanco en la matriz escatológico-finalista del legado judeo-cristiano. Remo Bodei ha sabido calar hondo en la crítica spinoziana a un tipo de hermenéutica religiosa que debe ser pacientemente desarticulada partiendo, precisamente, de una crítica de sus núcleos dogmáticos. Escribe Bodei:

> [...] el marco de una crítica simétrica a los contemporáneos, Espinosa combate en dos frentes. Por un lado, se dirige contra los partidarios del absolutismo monárquico y de la razón de Estado: Hobbes, que pone la convivencia entre los hombres bajo el signo de una razón que nace del miedo de la muerte y que no corta del todo el cordón umbilical que la liga a su origen; los políticos de la astucia, de la disimulación y de la violencia, que juzgan la naturaleza inmutablemente malvada y consideran las multitudes —por naturaleza— pasionales, supersticiosas y destinadas a ser gobernadas siempre con el método de la «zorra» y del «león». Por el otro, polemiza contra los apóstoles de la esperanza terrena y los predicadores de la felicidad celeste, es decir, cuantos imaginan a los hombres diversos de lo que son, delinean sociedades utópicamente perfectas, donde razón y libertad reinan soberanas sobre las pasiones (salvo que luego van a refugiarse, defraudados, en una melancólica soledad o en una amarga decepción frente al imperio de los vicios) (Bodei, 1995: 25-26).

Es importante señalar, como lo hace H. Méchoulan, que el retorno de los criptojudíos a la ley de Moisés no se hizo sin dificultades y exigiendo, en muchos casos, un plus de ortodoxia como contrapartida de la presencia, en esos ex conversos, de una infinita gama de componentes cristianos que venían a colorear su judaís-

mo. En este sentido, los controles se volvieron más exigentes y derramaron sobre la comunidad sefardí de Ámsterdam un tipo de lógica institucional que enlazaba ortodoxia rabínica y celo inquisitorial. Para Méchoulan, que simpatiza con esos judíos que venían del mundo ibérico, su éxito en la reconstrucción de la comunidad se debió fundamentalmente a «una aportación rabínica exterior», que llevó a Ámsterdam a sabios del Talmud como Moisés Ury Halevy, el veneciano David Pardo, originario del poderoso centro judeo-español de Salónica, el marroquí Jacob Uziel, nacido en Fez y, ya bien entrado el siglo XVII, se le ofrecerá una cátedra rabínica a un oranés, Jacob ben Aarón Sasportas (Méchoulan, Introducción a Menasseh ben Israel, 1987: 24-25). Todos ellos tendrían como misión reencauzar a los antiguos cristianos nuevos hacia el territorio seguro de la Ley. Claro que en esa travesía reaparecerían una y otra vez los reflejos de quienes seguían siendo deudores de una sensibilidad muy alejada de las exigencias legislativas y doctrinarias del judaísmo tradicional.

Es muy sugestiva la comparación que traza Méchoulan entre Abraham Pereyra y Baruch Spinoza como exponentes de dos visiones enfrentadas del mundo que son deudoras, ambas, del fondo marrano de sus cultores:

> El universo, según Espinoza —que Pereyra conoce a fondo—, manifiesta la vida divina y su existencia rigurosamente determinada. La visión inmanentista del filósofo despoja a Dios de todo antropomorfismo. Nada ocurre en el mundo que no sea el despliegue necesario de Dios. Así que hablar de la voluntad divina es «instalarse en el asilo de la ignorancia». En este mundo no hay ni bien, ni mal, ni belleza, ni fealdad, «nada de vil en la casa de Júpiter». Se puede llamar buenas a las cosas que son útiles a nuestra propia realización, y malas a las que sirven de obstáculo. Aquí, pues, nada de lucha entre razón y pasión, sino comprensión. La libertad humana es, en efecto, una ilusión debida únicamente a la conciencia de nuestros deseos. Por eso el sabio se desentiende de las ilusiones del finalismo y de sus consecuencias: el temor y la esperanza. *La felicidad no es la recompensa de la virtud, sino la virtud ella misma.* Y esta virtud es el conocimiento y la experiencia de Dios. *Sentimos y constituimos la prueba de que somos eternos, y nada puede ser ni concebido sin Dios.* ¡Cuán lejos estamos de las angustias de la conciencia desgarrada de Pereyra, temiendo el día del Juicio final, y esperándolo *en el temor y el temblor! Ninguna divinidad* —escribe Espinoza— *y nadie que no sea un envidioso, puede gozar con mi impotencia y mi pena, ni apreciar como virtud las lágrimas, los sollozos, el temor, etc., que son señales de un alma impotente...*

> *Lo propio de un hombre sabio es reconfortar y reparar sus fuerzas gracias a un alimento y a unas bebidas agradables, tomadas con moderación, y también gracias a los perfumes, al encanto de las plantas verdes, de la presentación, de la música, de los juegos gimnásticos, de los espectáculos, etc., de los que cada cual puede usar sin hacer daño a otro*. Frente a estas novedades impías, Pereyra defiende, como España, el providencialismo, la elección, la creencia en el libre albedrío, la necesidad de la penitencia y el valor fundamental de la humildad. En Madrid, como en la comunidad judía de Ámsterdam, no se quiere percibir el cambio de la Modernidad. ¿Pero se puede, cuando se está al servicio de Dios? Pereyra y Espinoza se oponen de manera radical. Son dos mundos, en el sentido pleno del término, que se enfrentan, el de la fe y el de la razón. De un lado, *una temerosa espera de la muerte que está llena de sed eterna*, como ha visto muy bien Unamuno, del otro, la fruición inmanente del ser, *la conciencia de sí, de Dios y de las cosas,* el famoso «serse y serlo todo». Dos aventuras espirituales opuestas, pero que expresan, tal vez, en dos discursos antitéticos, la misma ansia española de inmortalidad (Méchoulan, 1987: 82-83).

Spinoza ha salido de la comunidad, se ha enfrascado en el debate filosófico de su tiempo, ha leído a Maquiavelo, a Descartes y a Hobbes, ha revizado el legado de la filosofía judía medieval, él es expresión de una crisis profunda y paridor de una de las filosofías más radicales de la Modernidad. Abraham Pereyra, en cambio, sigue los caminos de la religión revelada, piensa el judaísmo con categorías heredadas del cristianismo hispánico, sus esperanzas más vitales y profundas estarán puestas en la proclama mesiánica de Sabetay Tsebí, metáfora última de la continuidad de su condición de criptojudío, de aquel que no podrá sino ver el mundo desde el desgarramiento y la incompletitud. En ese descenso a las tinieblas los ex conversos podrán leer la escritura de su propio drama, el libro siempre abierto e inacabado de una travesía a contrapelo de una subjetividad descentrada. Para nosotros, habitantes de otra época del mundo, ha sido la posibilidad de escudriñar por sus fallas y sus claroscuros la historia de nuestra genealogía.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos.

Albiac, G. (1987), *La sinagoga vacía. Las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid: Hiperión.

Bartra, R. (2001), *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona: Anagrama.
Beltrán, M. (1998), *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*, Barcelona: Riopiedras.
Benjamin, W. (1973), «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos* I, Madrid: Taurus.
Bodei, R. (1995), *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad y uso político*, México: FCE.
Caro Baroja, J. (1978), *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid: Istmo.
Castro, A. (2004), *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, en *Obra reunida* III, Madrid: Trotta.
Claro, A. (1996), *La Inquisición y la cábala. Un capítulo de la diferencia entre metafísica y exilio*, 2 vols., Santiago de Chile: ARCIS-LOM.
Da Costa, U. (1987), *Espejo de una vida humana (Exemplar humanae vitae)*, ed. crítica de G. Albiac, texto bilingüe, Madrid: Hiperión.
Forster, R. (2002), «La política como barbarie: una lectura de *Homo sacer* de Giorgio Agamben»: *Sociedad* (Buenos Aires) 19.
Gebhardt, C. (ed.) (1922), *Die Schriften des Uriel da Costa, mit Einleitung, Uebertragung und Regesten. Curis Societatis Spinozanae*, Amsterdam: M. Hertzberger.
Gebhardt, C. (1929), «Rembrandt y Spinosa. Contribución histórica al problema del Barroco»: *Revista de Occidente* (Madrid), 69.
Klibansky, R., Panofsky, E. y Saxl, F. (1991), *Saturno y la melancolía*, Madrid: Alianza.
Mate, R. (2006), *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid: Trotta.
Méchoulan, H. (1987), *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
Menasseh ben Israel (1987), *Esperanza de Israel*, Madrid: Hiperión. Introducción de H. Méchoulan.
Menéndez Pelayo, M. (1951), *Historia de los heterodoxos españoles*, Buenos Aires: Espasa-Calpe; Madrid: BAC, [3]1978.
Pereyra, A. (1987), *La certeza del camino*, ed. de H. Méchoulan, Salamanca: Universidad de Salamanca.
Poliakov, L. (1982), *Historia del antisemitismo: De Mahoma a los marranos*, Barcelona: Muchnik.
Popkin, R. H. (1983), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: FCE.
Robinet, A. (1977), Prefacio a *Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil*, Université de Toulouse-Le Mirail.
Scholem, G. (1979), *La cábala y su simbolismo*, Madrid: Siglo XXI.
Scholem, G. (1992), *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris: Calmann-Lévy.
Scholem, G. (1993), *Las grandes tendencias de la mística judía*, Buenos Aires: FCE.

Yovel, Y. (1995), *Spinoza, el marrano de la razón*, Barcelona: Anaya & Muchnik.

Zizek, S. (2001), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós.

DIÁSPORA Y SIONISMO

Adrián Jmelnizky

I. DIÁSPORA

El concepto de «diáspora», que en idioma hebreo podría ser traducido por *Galut*, remite históricamente a la idea del alejamiento forzoso del pueblo judío de su territorio y a su establecimiento en el extranjero. En la Torá el concepto de «diáspora» está asociado a un importante castigo infligido al pueblo judío como consecuencia de no haber cumplido los preceptos religiosos. Constituye una idea que está muy presente en la historia del pueblo judío y que se expresa a través de un marcado sentimiento de extranjería y nostalgia. La «reunión de las diásporas» en la tierra de Israel es uno de los primeros elementos constitutivos de la esperanza mesiánica en la redención anhelada por el pueblo judío.

Durante los años previos a su ingreso en la Modernidad, el pueblo judío, que vivía en la diáspora, creía vehementemente en la redención futura que se realizaría en los tiempos mesiánicos. Hasta el momento en que llegara esta redención celestial, los judíos aceptaban la vida en la diáspora como algo inmodificable, como parte inevitable de su realidad y de su contexto.

La historia del pueblo judío recoge tres momentos donde se enfatizan determinados procesos relacionados con la presencia de una importante diáspora. El primero se refiere al establecimiento de los judíos en Egipto, caracterizándose por la presencia de prácticamente todo el pueblo hebreo en un espacio geográfico «extranjero» en condiciones de esclavitud. El segundo remite al éxodo del pueblo judío a Babilonia, que si bien estuvo precedido por la toma de las tribus que vivían en el reino de Israel (733 a.e.c.), se

refiere específicamente a la conquista de la ciudad de Jerusalén por parte de Nabucodonosor, rey de Babilonia (587 a.e.c.). La consecuencia de este proceso histórico fue la conquista del territorio, el incendio del templo de Jerusalén y el destierro a Babilonia de una parte relevante de los habitantes del reino de Judea (Iehudá). La presencia de una importante diáspora judía en Babilonia dejó una profunda huella en el pueblo hebreo. En el año 539 a.e.c. el Imperio persa conquistó Babilonia, permitiendo a los judíos regresar a su territorio. Algunos lo hicieron, pero la mayoría continuó viviendo en la diáspora babilónica. El movimiento de retorno de parte del pueblo judío establecido en Babilonia a la tierra de Israel, a partir de la declaración del rey de Persia (538 a.e.c.), fue denominado *Shivat Tzión*.

El tercer momento se ubica a partir de la destrucción del denominado «segundo Templo» por parte del Imperio romano (70 e.c.). Este hecho, y la posterior derrota militar de la rebelión de Bar Kokhba (135 e.c.), desencadenó la migración de los judíos hacia diferentes lugares del mundo. La situación de dispersión diaspórica en alguna medida se continúa hasta la actualidad, ya que la mayoría del pueblo judío se encuentra establecido fuera de la tierra de Israel aunque una importante minoría vive en el actual Estado de Israel.

La intensidad del nexo de una considerable parte del pueblo judío con la tierra de Israel se mantuvo presente más allá del desarrollo de una importante diáspora judía, en especial después de la conquista del territorio por parte del Imperio romano. De hecho, en la cosmovisión y el sistema de valores de las comunidades judías en la diáspora el «regreso» a la tierra de Israel era parte del discurso más extenso iniciado alrededor de dieciocho siglos antes y que consideraba este espacio geográfico como parte de su historia y de su tradición. De tal forma que el pueblo judío se percibía a sí mismo como una minoría que vivía en el exilio.

Este vínculo con una patria lejana a la cual había que regresar, considerada el lugar de sus ancestros, que en algunos casos fue más intenso y en otros más débil y tenue, representó un aspecto que estuvo siempre presente en el imaginario del pueblo judío.

Por otro lado, esta relación —que tuvo momentos de mayor y menor intensidad— no modificó la demografía de este pueblo, ni tampoco varió sus prácticas o características en la diáspora. Los judíos podían mencionar a la ciudad de Jerusalén en sus rezos y plegarias, recordar y lamentar la destrucción del sagrado templo, tiñendo muchas de sus tradiciones de un marcado componente territorial, y sin embargo no se produjo, desde la destrucción del

segundo Templo por parte del Imperio romano (70 e.c.) hasta la segunda mitad el siglo XIX, una emigración considerable de judíos a la tierra de Israel. Por lo tanto el vínculo, que durante esos dieciocho siglos tenía marcados elementos emocionales, mostraba fuertes componentes de pasividad ya que este sentimiento no significó una modificación relevante de la diáspora judía a lo largo del mundo.

El pensamiento religioso judío legitimaba teóricamente la visión señalada anteriormente. Esta orientación religiosa ortodoxa resaltaba marcados elementos de inmovilidad y de pasividad, mostrándose escéptica ante cualquier intervención humana en el devenir divino de los acontecimientos. Según esta visión, el «regreso» de los judíos a la tierra de Israel no estaba determinado por la acción voluntaria de los hombres, sino por la intervención de Dios. Era por tanto una tarea divina, sin que los humanos pudieran intervenir en ella. Como ejemplo de esta postura, en los inicios del siglo XX se creó el movimiento Agudat Israel (organización mundial de los judíos ortodoxos), fundada en Kattowitz, Polonia. El objetivo de este movimiento era reaccionar y enfrentarse al sionismo laico y religioso y a otras corrientes del judaísmo reformista. Hasta la segunda guerra mundial, el Agudat Israel se opuso al sionismo y a toda forma de creación de un Estado judío en la tierra de Israel ya que afirmaba que el pueblo judío retornaría a su patria ancestral con el advenimiento del mesías. Toda participación humana en una tarea que era eminentemente divina retrasaba los tiempos mesiánicos.

II. LOS RETOS DE LA MODERNIDAD Y LA IDENTIDAD JUDÍA

A partir del triunfo de la Revolución francesa en 1789 y el surgimiento de la emancipación, donde los individuos adquirían derechos de ciudadanía y la sociedad general ampliaba los ámbitos de participación e inclusión, los judíos lograron —no sin debates y discusiones— similares derechos y una relativa igualación que brindaba el concepto de ciudadanía. Se produjo por tanto un considerable acercamiento a las sociedades que aceptaban y reconocían la presencia judía dentro de sus espacios y contextos.

La cosmovisión dominante previa al proceso de modernización, particularmente en la Edad Media, destacaba que el aspecto teológico era vital y especialmente central en la sociedad europea, constituyendo un elemento relevante que actuaba como articulador del consenso social de la época. Como consecuencia de esta

visión teológica, a los judíos no les estaba permitido asistir a escuelas o universidades, ni podían ejercer cargos en el servicio público. Durante este período la identidad del individuo y de su grupo era percibida en términos teológicos, y el componente distintivo judío era considerado como perteneciente a un contexto religioso tanto por los propios judíos como por la sociedad en su conjunto. Paulatinamente, en forma lenta pero persistente, se va produciendo el ingreso en la Modernidad de la sociedad occidental. El crecimiento de la burguesía, la formación de los Estados nacionales, la creación de sociedades cuyo centro era el espacio urbano, la cosmovisión racional y el papel de la ciencia —entre otros hechos— introdujeron importantes modificaciones en la sociedad europea. Una parte significativa de la población judía que vivía en estos espacios geográficos se encontraba sometida a similares procesos sociales. Como parte del nuevo proceso los judíos pasaron a vivir en ciudades cosmopolitas como París, Londres o Nueva York. Empezaron a desarrollarse en ámbitos universitarios, científicos, artísticos, educativos, periodísticos, gremiales, financieros, etc., espacios que les estaban vedados antes de la Revolución francesa y la Revolución industrial. Comenzaron a trasladarse espacialmente y en especial simbólicamente de la periferia de la sociedad occidental a un espacio de centralidad.

La identidad individual y colectiva que en el período anterior estaba centrada en una cosmovisión religiosa, basada en una concepción tradicional y conservadora, en la que la mayoría de la sociedad caracterizaba al judío por sus creencias religiosas diferentes, se vio alterada y modificada por el nuevo contexto social e histórico. Los judíos que durante dieciocho siglos se situaban en los márgenes de la sociedad mayoritaria europea, en un lugar marginal, se situaban ahora en posiciones centrales y en algunos casos destacadas.

De esta forma aparecen diferentes modalidades alternativas de identidad judía que resultaban difíciles de pensar en el proceso social anterior a la Revolución francesa y la emancipación. Precisamente la apertura de la sociedad no judía, en este nuevo contexto histórico, planteó nuevos dilemas e interrogantes que el modelo tradicional de la comunidad judía no estaba preparado para resolver.

Los interrogantes que la Ilustración y la secularización plantean a los judíos de Occidente responden tanto a una importante transformación operada en la percepción de sí mismos como a la forma de visualización que la sociedad mayoritaria no judía tenía de esta minoría. Ser judío en esta nueva situación implicaba una

serie de decisiones que mostraban la profundidad del cambio experimentado.

Como consecuencia del ingreso en la Modernidad y la consecuente pérdida de la centralidad religiosa se vio asimismo modificada la tradicional actitud hacia la diáspora, visualizada como un proceso inevitable e inmutable que debía perpetuarse hasta la llegada de la redención mesiánica.

La emancipación de los judíos en las sociedades modernas, es decir, la inclusión en las sociedades europeas en situación de igualdad con el resto de los ciudadanos planteó dilemas y opciones nunca exploradas por el pueblo judío a lo largo de dieciocho siglos. Veamos algunas de las respuestas posibles a estos novedosos interrogantes de la Modernidad.

Una de las nuevas posibilidades que se les presentaban a los judíos emancipados era la asimilación o integración homogénea en la sociedad mayoritaria. Ello implicaba abandonar todo elemento étnico particularista sin la exigencia ni la obligación de iniciar un proceso de conversión religiosa, constituyendo así una opción prácticamente inexistente en la sociedad previa a 1789. A partir de ese momento, por tanto, se les permite a los judíos la posibilidad de una integración plena en la sociedad europea desvinculándose de todo elemento étnico-religioso por lo que se refiere a su propia identidad.

Otra posibilidad de construcción de una identidad judía como consecuencia del surgimiento y crecimiento de la Modernidad en Occidente lo representaba el modelo caracterizado por el grupo Bund (Alianza de obreros judíos de Lituania, Polonia y Rusia). Este primer partido obrero judío, fundado en Lituania y que se extendió a muchos otros países, rechazó cualquier forma de identidad nacional judía, definiéndose por tanto como antisionista. Por otro lado, el Bund criticó toda cosmovisión religiosa, defendiendo una autonomía cultural dentro del proceso revolucionario y promoviendo la identidad histórica judía, en especial con respecto a los valores y la cultura del idioma ídish (idioma de la mayoría de los judíos de Europa oriental).

Otra opción diferente que se les planteaba a los judíos occidentales emancipados sostenía la posibilidad de una integración en la sociedad mayoritaria a partir de los criterios de modernidad amplios vigentes en las sociedades europeas, sin renunciar por ello a elementos particularistas judíos de carácter étnico o religioso. Representaba por tanto una población judía que se integraba en los principios de la sociedad moderna, sin abandonar por ello elementos de su identidad grupal diversa.

III. EL SIONISMO

Ante los nuevos interrogantes relacionados con la identidad judía que planteaba la Modernidad a partir de los procesos emancipatorios europeos, surge además una nueva corriente alternativa, objeto de este estudio, que en el momento histórico de su constitución era absolutamente minoritaria en los judíos de los diferentes países del mundo: nos estamos refiriendo a la corriente sionista.

1. *Constitución y primeros pasos*

La corriente sionista defiende que la respuesta a los nuevos interrogantes y dilemas de la identidad judía que ha supuesto la Modernidad debe ser elaborada desde un marco conceptual étnico-nacional.

Su fundador es Theodor Hertzl, que en 1897 convocó el Primer Congreso Sionista en la ciudad de Basilea (Suiza) y promovió desde ese espacio la actividad política del movimiento sionista.

Como consecuencia de ello, en la segunda mitad del siglo XIX surge un novedoso movimiento político que reclama el retorno a Palestina. El proceso que de ahí se desencadena, que culminó con el surgimiento del sionismo como expresión política y el establecimiento del Estado de Israel en 1948, ha modificado notablemente la vida del pueblo judío.

Así el liberalismo, por un lado, y el nacionalismo, por otro, hicieron posible para la población judía una nueva forma de identidad, determinada no por la cuestión teológica sino por una visión nacional y secular dominante en la sociedad europea en su conjunto.

Resulta significativo que en los fundadores del sionismo moderno aparece una característica dominante: la gran mayoría de ellos no era de origen religioso ni tradicional. Formaban parte de un modelo de identidad moderno, secularizado y con fuertes valores nacionales, y buscaban una solución nacional a los dilemas creados por la Modernidad.

Con el crecimiento del nacionalismo en Europa, la diversidad judía en las sociedades europeas fue cuestionada. Las fuerzas que liberaron la Ilustración, la Revolución francesa y la emancipación no solamente estaban orientadas hacia el liberalismo y el pluralismo sino también hacia una dirección nacional. La sociedad religiosa europea no fue reemplazada necesariamente por una visión universalista de la identidad. El nuevo modelo de identidad destacaba los aspectos nacionales, étnicos, idiomáticos e históricos. Así, el

aspecto abarcador y universalista de la Ilustración fue matizado por una visión exclusivista propia del nacionalismo moderno.

En este contexto histórico-social aquellos judíos que buscaban una solución de supervivencia individual o familiar o una respuesta económica emigraron a aquellos países que parecían garantizarlo, como los Estados Unidos, Australia, Canadá o Sudamérica. Lo característico del movimiento sionista, que fue marcadamente minoritario en sus inicios, consistió en la elección del lugar de emigración sin atender a los criterios dominantes de la época. No buscaba sólo un lugar de establecimiento y asentamiento, como muchos judíos que se movilizaron a finales del siglo XIX y principios del XX, sino que además exploraban una respuesta nacional que los orientaba a Palestina y no a otro lugar. El sionismo era visualizado por este grupo como un fenómeno post-emancipatorio, ilustrado y nacional; un movimiento que resaltaba de forma intensa el lazo histórico con la ancestral tierra de Israel.

Los pogromos rusos (persecuciones y matanzas) y la política antisemita del gobierno zarista durante mediados y finales del siglo XIX y principios del siglo XX impulsaron a un número importante de judíos —cerca de tres millones— a emigrar de Rusia hacia otros destinos; es lo que habitualmente se denomina, cuando se analizan procesos migratorios, «factores de expulsión». La gran mayoría de los judíos en este contexto se dirigió a Estados Unidos, Canadá, Australia y Sudamérica. Una minoría muy reducida orientó su proceso migratorio hacia Palestina, la tierra de Israel. Lo cual vuelve a confirmar que la corriente sionista, como opción para los judíos de los diferentes países, si bien es novedosa a finales del siglo XIX, es minoritaria durante muchos años.

La creación de una corriente sionista no puede ser explicada solamente por los denominados «factores de expulsión» presentes en Europa oriental durante este momento histórico, sino que además hay que tener en cuenta los denominados «factores de atracción» que representaba Palestina, la tierra de Israel, para los judíos que se adherían al sionismo. La evaluación de estos «factores de atracción», representados en este caso por la tierra de Israel, eran considerablemente distintos para aquellos que eligieron emigrar a otros lugares del mundo. El movimiento sionista, representado en sus inicios por una minoría del pueblo judío, sitúa a la tierra de Israel como un elemento de gravitación en la vida judía.

El movimiento sionista asumió el renacimiento del idioma hebreo como uno de sus valores centrales; otorgándole una forma de comunicación literaria, al margen de su característico papel reli-

gioso, vinculado tradicionalmente al culto y al estudio de la Torá. Los judíos, durante muchos siglos, utilizaron el idioma hebreo en sus rituales religiosos y en los escritos relacionados con cuestiones teológicas. Sin embargo ahora el idioma es utilizado en un sentido secular, en poemas y novelas, con un objetivo periodístico y en artículos de divulgación.

Fue así como en 1890 Eliézer Ben Iehuda (Eliézer Perelman), David Ielín y otros intelectuales judeo-sionistas crean el Comité de la Lengua Hebrea con el objeto de ampliar el vocabulario y adaptarlo a las necesidades de la vida cotidiana. En realidad consideraban que el idioma hebreo constituía un factor primordial y muy relevante para la consolidación nacional que proponía el movimiento sionista.

Este novedoso y secular uso del idioma hebreo vuelve a reflejar el paso de una sociedad tradicional teológica a una sociedad moderna e ilustrada donde la identidad individual y grupal no remitía a elementos religiosos sino a cuestiones culturales y nacionales modernas. El hebreo es visualizado por el movimiento sionista como un idioma cargado de valores nacionales, pasando a ser uno de los idiomas oficiales cuando se creó el Estado de Israel en 1948.

Este proceso era visto con profunda extrañeza y desconfianza por los grupos más religiosos y ortodoxos en diferentes partes del mundo, que constataban la secularización de la lengua hebrea, tradicional idioma sagrado. Una orientación similar se observó y se hizo manifiesta por parte de los habitantes de la tierra de Israel (el denominado «antiguo *ishuv*», antiguo asentamiento) que denunció este uso «indebido» del idioma hebreo y de forma directa a la persona de Eliézer Ben Iehuda.

Hagamos un breve recorrido por los aspectos históricos y los contenidos teóricos del sionismo. También presentaremos en este espacio algunas voces que se opusieron o se diferenciaron de esta tendencia ideológica.

2. *Historia, contenido y corrientes*

Por haber sido quien convocó al Primer Congreso Sionista (1897) y haber fundado la Organización Sionista Mundial, Theodor Hertzl está identificado con la fundación del movimiento sionista. La declaración programática del Primer Congreso Sionista planteaba los objetivos del movimiento estableciendo que «el sionismo aspira a crear un hogar nacional judío para el pueblo judío en la tierra de Israel, garantizado por el derecho público». El congreso, asimismo,

prevеía «la promoción de los medios para el establecimiento en la tierra de Israel de agricultores, artesanos, e industriales judíos», «la organización de todos los judíos por medio de sus instituciones locales y territoriales, fortaleciendo la conciencia nacional judía» y «obtener los acuerdos necesarios con los países necesarios a fin de concretar la aspiración sionista».

El movimiento sionista, en sus aspectos conceptuales, representó la negación de la diáspora. Este rechazo de la diáspora judía y su estilo de vida debía ser plasmado mediante la inmigración a la tierra de Israel.

El movimiento sionista fundado por Hertzl se diferenciaba en ciertos aspectos del grupo Jovevei Tzión (Amantes de Sión), que entre 1881 y 1896 actuó en pequeños círculos de Europa oriental fomentando la inmigración a la tierra de Israel pero evitando toda actividad política general y absteniéndose de mencionar y polemizar con el aspecto jurídico desarrollado por Hertzl en el Congreso de 1897.

El sionismo político proclamó desde sus inicios la aspiración de lograr en la tierra de Israel un espacio territorial propio y seguro para todo el pueblo judío diseminado por el mundo, amparado en la legitimidad internacional.

En sus primeros años el movimiento sionista liderado por Hertzl no desarrolló ninguna actuación importante en la tierra de Israel, ya que su objetivo era obtener garantías políticas internacionales que facilitasen la inmigración y el establecimiento en aquel territorio. El sionismo aspiraba en aquellos años a lograr un reconocimiento acompañado de una concesión por parte de Turquía para el desarrollo del proyecto sionista en la tierra de Israel. Esta estrategia fracasó por completo, pero casi simultáneamente existieron dos propuestas británicas de asentamiento judío. Por un lado, en el territorio del norte de la península del Sinaí (conocido como El Arish) y la segunda en África oriental (denominado «Proyecto Uganda»). Ambos territorios se encontraban administrados por el Imperio británico. La primera propuesta fue dejada de lado en 1902 por razones tanto políticas como técnicas, la segunda fue rechazado por una importante fracción del movimiento sionista después de un complejo y arduo debate (1903-1905) debido a que el líder del movimiento sionista la percibía como una solución transitoria. Ambos proyectos contaron con el apoyo de Theodor Hertzl al comprobar que eran escasas las probabilidades de obtener una concesión del sultán turco para la colonización de la tierra de Israel. El fracaso del Proyecto Uganda hizo que el grupo territoria-

lista abandonase la Organización Sionista Mundial, ya que dicho grupo, si bien no fomentaba desde su concepción la diáspora judía, tampoco consideraba la tierra de Israel, patria histórica del pueblo judío, como la única opción geográfica. A partir de ese momento, aun cuando hubo algunos intentos diplomáticos por parte del grupo territorialista, terminó acentuándose la colonización y el asentamiento sionista en la tierra de Israel.

En una dirección diferente a la del movimiento sionista, y con el objetivo de promover la inmigración de los judíos de Europa oriental a diferentes lugares de la diáspora, se constituye en 1891 la Jewish Colonization Association (JCA) por iniciativa del barón Maurice de Hirsch. Éste era un acaudalado filántropo judío, hijo de una poderosa familia alemana, que se propuso aliviar la difícil situación económica de los judíos de Europa oriental y elevar su nivel de instrucción.

La JCA se estableció en Argentina, donde adquirió importantes extensiones de tierras para los futuros inmigrantes. Se fundaron escuelas de capacitación técnica en Europa oriental y se prestó asistencia a los futuros inmigrantes. En 1891 la JCA comenzó a prestar su ayuda a la primera colonia agrícola judía cuyo nombre era Moisesville, en la provincia argentina de Santa Fe, y fundó la primera colonia en la provincia de Buenos Aires, denominada Mauricio. La JCA creó una estructura administrativa y comunitaria que acompañó y dirigió este proyecto de colonización agrícola en Argentina durante décadas.

Theodor Hertzl, por su parte, trató de convencer al barón Maurice de Hirsch para que apoyara económicamente al movimiento de colonización judía en la tierra de Israel con vistas a la creación de un Estado judío en Palestina. Sin embargo Maurice de Hirch consideraba que las posibilidades de éxito de la empresa sionista eran casi nulas y que, por el contrario, el proyecto agrícola que él sostenía era realizable en la República Argentina. Se trataba de dos proyectos diferentes: uno nacional, el movimiento sionista encabezado por Hertzl, y otro que buscaba la supervivencia de los judíos y reconocía la diáspora judía, como el impulsado por la JCA. Transcurrido el tiempo, la JCA apoyó también la colonización en la tierra de Israel.

En una orientación ideológica similar en ciertos aspectos a la de la JCA en cuanto procuraba ayudar a inmigrantes judíos pero distanciándose de su orientación rural y distinguiéndose asimismo de la dimensión nacional rescatada por el movimiento sionista, se crea en Nueva York, en 1909, la HIAS (Hebrew Sheltering Inmi-

grant Aid Society; Asociación Judía de Ayuda y Protección a los Inmigrantes Judíos), cuyo objetivo era colaborar con los inmigrantes que buscaban entrar en los Estados Unidos, obtener visados, facilitar el acceso a la ciudadanía frente a las políticas restrictivas, ofrecer a los inmigrantes judíos una primera asistencia económica, facilitar su acceso a las fuentes laborales, allanar la reunificación familiar. Al igual que la JCA, la HIAS tenía una función asistencial y de ayuda al inmigrante judío, en este caso en los Estados Unidos, reconociendo y dando valor a la diáspora, pero sin los componentes nacionales propios del movimiento sionista.

En el transcurso de la primera guerra mundial (1914-1918), el movimiento sionista se procuró el apoyo británico para el logro de sus intereses nacionales. En 1917, el ministro de Relaciones Exteriores, Lord Balfour, publicó una declaración que señalaba el apoyo de la Corona británica a la creación de un hogar nacional para el pueblo judío en Palestina, respetando los derechos civiles y religiosos de las comunidades no judías en Palestina. La Declaración Balfour fue fruto de extensas negociaciones que comenzaron antes del inicio de la primera guerra mundial y gracias a ella Gran Bretaña pudo asumir oficialmente, en 1920, el Mandato Británico para administrar Palestina.

Simultáneamente al desarrollo del movimiento sionista surgían otras alternativas autónomas enfrentadas a este movimiento.

El proyecto Birobiyán —provincia ubicada en el lejano oriente de Rusia— fue establecido por el gobierno soviético, en 1934, como territorio judío autónomo, declarándose el ídish (idioma de la mayoría de los judíos oriundos de Europa oriental y central) segundo idioma oficial. Este proyecto estuvo destinado, entre otras cosas, a sustituir al movimiento sionista y a incentivar el apoyo político y económico de los judíos del mundo a la Unión Soviética. El plan conmocionó a la opinión pública judía y tuvo tantos apoyos como rechazos. El proyecto no logró llevar a cabo sus expectativas, principios e ideales.

Por otro lado, en 1936 se constituye el Congreso Judío Mundial, organización que agrupa a las comunidades y asociaciones judías del mundo con el objetivo de asegurar la existencia y unidad del pueblo judío, como grupo étnico y cultural, así como organizar y representar sus distintas colectividades en el mundo entero y preservar los derechos individuales. Este objetivo, en cierta medida, lo ha logrado.

El Congreso Judío Mundial celebró su convención fundacional en agosto de 1936 en Ginebra, con la participación de 280 delegados de 33 países. Abrió una oficina política en la ciudad de Ginebra,

junto a la sede de la Liga de las Naciones, y desplegó en aquellos tiempos una intensa actividad contra el régimen nazi en Alemania, enfrentándose al clima antisemita de la época y buscando influir en la opinión pública mundial sobre los peligros que representaba el nazismo para la sociedad democrática en su conjunto. Con posterioridad, durante la segunda guerra mundial, sus oficinas centrales fueron trasladadas a Nueva York y Londres, desde donde actuó intensamente para despertar la conciencia mundial frente al exterminio perpetrado por el régimen nazi en los países ocupados.

El modelo desplegado por el Congreso Judío Mundial, más allá de las posiciones respecto al sionismo y al futuro Estado de Israel, significa el reconocimiento de la diáspora por parte de una organización mundial y un sistema de representación que le otorga a las diferentes comunidades judías un espacio de expresión y participación. Al margen de sus posturas respecto a temas coyunturales o centrales, este organismo supone un reconocimiento de hecho o implícito de la vida judía en la diáspora.

En 1942, la Organización Sionista Mundial exigió explícitamente a través del Programa Biltmore la creación de un Estado judío en la tierra de Israel. En este programa se señalaba que «el nuevo orden mundial que debía surgir después del triunfo en la segunda guerra mundial no podrá basarse sobre los principios de la paz, la justicia y la igualdad si no se halla una solución definitiva al problema de la falta de patria para los judíos».

Finalizada la segunda guerra mundial (1939-1945), Gran Bretaña transfirió el mandato sobre Palestina a las recientemente creadas Naciones Unidas, quienes dieron paso a la conformación de la comisión UNSCOP en 1947. Ésta consiguió la aprobación por parte de la ONU del programa de partición que debía ejecutarse a partir de la retirada del mandato británico de Palestina a mediados de 1948. El 14 de mayo de ese año se declaró en Tel Aviv la creación del Estado de Israel, que está considerado como uno de los logros principales del movimiento sionista.

Después de la segunda guerra mundial la opinión pública internacional estaban profundamente marcada por el impacto de la *Shoá*, ganando fuerza la necesidad de crear un Estado judío que pudiera evitar en el futuro las consecuencias vividas a partir de la aplicación de las políticas genocidas por régimen nacionalsocialista. Sin embargo, el sionismo, como una de las diferentes corrientes en el seno del pueblo judío a la búsqueda de una solución nacional a su problema existencial, había surgido mucho antes de este enfrentamiento bélico y de la *Shoá*, si bien alcanza el consenso inter-

nacional como consecuencia de los dramáticos acontecimientos de 1933-1945, logrando que la enorme mayoría del pueblo judío se uniera en torno al movimiento sionista, que fue percibido como la única alternativa viable después de los trágicos hechos sucedidos durante la segunda guerra mundial.

Desde el punto de vista técnico-metodológico, algunos autores han diferenciado distintas tendencias en el interior del movimiento sionista. Así, el denominado *sionismo político* sostenía que el otorgamiento de derechos internacionales para la colonización de la tierra de Israel constituía una condición previa para la realización de la empresa nacionalista. De forma contraria, el *sionismo práctico* afirmaba ante todo la acción concreta en la tierra de Israel sin esperar al reconocimiento de la potencia gobernante sobre Palestina, que en aquel momento histórico estaba representada por el gobierno turco.

Por lo demás, es posible analizar el pensamiento sionista y su actuación a partir de variables y criterios ideológicos. De esta forma podemos referirnos al *sionismo socialista* como una de las corrientes de pensamiento que se constituye entre finales del siglo XIX y principios del XX. En sus orígenes estaba compuesta por dos tendencias, una de procedencia marxista (Poalei y Ajdut ha Avodá; Trabajadores de Sión y Unión del Trabajo) y otra de raíz no marxista (Hapoel Hatzair, El Joven Trabajador) que se centraba en la vida productiva cooperativa en la tierra de Israel y no en la lucha de clases. El ideólogo principal de la corriente marxista fue Dov Ber Borojov y la línea no marxista fue liderada por Aharón David Gordon. Las disputas y diferencias entre las dos orientaciones sionistas socialistas fueron disminuyendo y prácticamente desaparecieron. Sin embargo las posiciones de estos grupos ante la Unión Soviética y la opción socialista que ésta representaba reavivaron una importante polémica.

Los movimientos de colonización en la tierra de Israel plasmaron su posición sionista y socialista en la implantación en el territorio de *kibutzim* (granjas agrícolas colectivistas) y de *moshavim* (cooperativas agrícolas). Estas organizaciones pasaron a ser un punto de referencia importante del movimiento sionista en los años previos a la creación del Estado. En los años treinta del pasado siglo, Hapoel Hatzair y Ajdut ha Avodá (El Joven Trabajador y Unión del Trabajo) se fusionaron conformando el partido Mapai (Partido de los Trabajadores de Israel), que se convirtió en el partido dominante en el período previo a la creación del Estado y con posterioridad a 1948.

Por otro lado, simultáneamente, se estableció el movimiento Hashomer Hatzair, que siguió destacando los aspectos marxistas vinculándolos con el movimiento sionista.

A su vez, debemos señalar la presencia de otro grupo dentro del movimiento sionista, denominado Sionistas Generales. Esta organización, fundada en 1922, defendía que el ideal sionista debía estar por encima de cualquier otra postura, pero a la vez sostenía, frente al sionismo socialista, el principio de la propiedad privada y los derechos del libre mercado. Los Sionistas Generales estaban asentados principalmente en las grandes ciudades de Palestina existentes antes de la creación del Estado de Israel.

Dentro del movimiento sionista cabría destacar también la presencia del denominado *sionismo religioso*. Esta corriente, que se basaba en los ideales sionistas (creación de un Estado propio y soberano y concentración de los judíos en él), fundamentaba sus principios en el judaísmo religioso. Los líderes de esta corriente fueron Tzvi Hirsch Kalisher y Iehuda Alkalai. En 1902 esta corriente creó el movimiento Mizraji, término derivado del concepto «Merkaz Rujaní» (Centro Espiritual).

La acción cultural y laica de la Organización Sionista Mundial hizo que una parte del movimiento Mizraji se separara de la corriente sionista y se uniera al grupo religioso ortodoxo antisionista Agudat Israel (Unión de Israel). En 1922 se creó la Histadrut Hapoel ha Mizraji con el objetivo de agrupar los obreros religiosos sionistas.

Por su perfil relativamente diferenciado de la tradición clásica del sionismo, cabría también destacar al denominado *sionismo espiritual*. El ideólogo principal de esta corriente fue Asher Guinsberg cuyo seudónimo era Ajad Aham (Uno del pueblo). Este pensador y escritor sostenía que era necesario desarrollar la tierra de Israel como un centro de la cultura hebrea moderna con capacidad de difundir y propagar estos valores a toda la diáspora judía mundial. Esta corriente espiritual afirmaba que la diáspora seguirá existiendo en el futuro cercano y lejano. Su preocupación no coincidía con la visión tradicional del pensamiento sionista que afirmaba la importancia de constituir un Estado soberano y la concentración de los judíos en la tierra de Israel. Según Ajad Aham la diáspora no podía ser eliminada y el futuro Estado judío no iba a resolver los problemas de todo el pueblo judío, y hacía hincapié en los valores culturales y espirituales que debía poseer ese centro que tenía la responsabilidad de seguir sosteniendo el saber y la civilización judía en la diáspora. Por ende, el problema cardinal al que se enfrenta el

sionismo, según Ajad Aham, no es simplemente cómo establecer un Estado judío, sino que una vez que ese Estado se haya eventualmente creado, el sionismo deberá preguntarse cómo ayudar a resolver los dilemas espirituales de la vasta mayoría del pueblo judío que continuará residiendo durante un futuro previsible fuera de la tierra de Israel. Por tanto, Ajad Aham, sin abandonar el campo sionista, fue crítico de la postura del sionismo político representado por Theodor Hertzl y Max Nordeau por considerar que la creación de un Estado judío no era un fin en sí mismo y sosteniendo que ambos autores defendían un sionismo alejado del judaísmo. Según Ajad Aham, un Estado de esas características carecería de una base sólida, de cultura y de raíces, y resultaría poco viable.

Otra corriente ideológica es el *sionismo revisionista*, que surge y se constituye como partido de oposición en el marco de la Organización Sionista Mundial. El movimiento revisionista fue fundado en 1925 por el escritor, poeta y periodista Zeev Jabotinsky, que reclamaba la revisión de la política del movimiento sionista, en especial en su relación con la potencia de la época, Gran Bretaña. Defendía la formación de una mayoría judía en la tierra de Israel, el establecimiento de un Estado judío en las dos riberas del río Jordán (lo que incluía a Transjordania, que se convertiría después en el reino de Jordania), la desaparición de la diáspora y el enfrentamiento frontal y directo con Gran Bretaña. Una política que integraba elementos nacionalistas en su percepción, pero que estaba claramente enfrentada a la visión socialista dominante en el movimiento sionista.

En opinión de Zeev Jabotinsky, el proceso sionista era notablemente lento y podía ser acelerado si se ejercía una fuerte presión sobre Gran Bretaña para que ésta modificase su posición en lo relativo a la creación de un Estado judío. Defendía asimismo que el movimiento sionista debía fomentar la economía privada ya que ésta podía facilitar la inmigración en masa.

En 1935 los sionistas revisionistas se separaron de la Organización Sionista Mundial creando la Nueva Organización Sionista, que posteriormente, en 1946, volvió a integrarse en la tradicional Organización Sionista Mundial.

Una vez creado el Estado de Israel en 1948, el movimiento sionista se mantuvo al margen de la nueva entidad nacional. Algunos autores presagiaron su desaparición, pero la Organización Sionista Mundial siguió existiendo, ocupándose de la inmigración al Estado de Israel, la absorción de los nuevos inmigrantes, la educación y la cultura del pueblo judío en la diáspora. En 1951 y 1968 se produjo una

adaptación de los objetivos sionistas de acuerdo con el denominado «Programa de Jerusalén». Dicho programa, establecido por la Organización Sionista Mundial en 1951, formula los siguiente conceptos:

— Fomentar la inmigración al Estado de Israel, absorberla e integrarla, promover la inmigración juvenil, estimular la emigración agrícola y el desarrollo del Estado de Israel y adquirir tierras como una parte del patrimonio del pueblo judío.

— Ejercer una acción intensiva que promueva el pionerismo al Estado de Israel y la capacitación agrícola.

— Recaudar los recursos necesarios para la ejecución de los objetivos sionistas.

— Alentar la inversión de capitales privados.

— Fomentar la conciencia judía a través de la difusión del ideario sionista y del fortalecimiento del movimiento sionista; impartir los principios y valores judaicos; sostener la educación judía en la diáspora y enseñar la lengua hebrea.

— Convocar a la opinión pública mundial en favor del Estado de Israel y del sionismo.

— Participar en los esfuerzos de organización de la vida judía y su profundización sobre la base democrática; preservar y defender los derechos de los judíos en el mundo.

En 1968 se ratifican los principios de 1951 y el Programa de Jerusalén es formulado en los siguientes términos:

— Sostener la unidad del pueblo judío y la centralidad del Estado de Israel en la vida de los judíos y de las comunidades.

— Fomentar la reunión del pueblo judío en su patria histórica, el Estado de Israel, a través de la inmigración judía desde todos los países.

— Fortalecer el Estado de Israel basándose en la visión de paz y justicia de los profetas.

— Preservar la peculiaridad del pueblo judío a través de la promoción de la educación judía y hebrea en la diáspora, desarrollando los valores espirituales y culturales del judaísmo.

— Defender el derecho de los judíos en sus lugares de residencia.

Ambas versiones del Programa de Jerusalén muestran que la Organización Sionista Mundial continuaba funcionando, activa e influyendo en una importante parte de la vida judía aun después de 1948, cuando fue creado el Estado de Israel. La afirmación de David Ben Gurión de que este movimiento era un «andamio necesario para la construcción de un edificio», y que una vez construido el edificio —el Estado de Israel— el andamio carecía de sentido, no se cumplió.

Por otro lado, mientras ambas formulaciones del Programa de Jerusalén reconocen la existencia de la diáspora como una realidad presente donde «se plantea participar en la vida judía», se busca «defender a los judíos en su lugar de residencia» o se enuncia «fomentar la educación judía en la diáspora», el movimiento sionista institucionalizado busca sostener la «centralidad del Estado de Israel en la vida judía mundial», «fomentar la inmigración» a ese espacio territorial y defender el valor de la «enseñanza del idioma hebreo», conceptos todos que remiten a una visión nacional de la identidad judía donde la diáspora judía aparece como supletoria y dependiente frente a la centralidad otorgada al Estado de Israel.

Analicemos finalmente algunos de los conceptos centrales de una línea de pensamiento que cuestiona el consenso mayoritario que en alguna medida sigue teniendo el ideario sionista, en especial después de la *Shoá*. Nos referiremos a algunos de los planteamientos que el denominado pensamiento post-sionista viene realizando en los últimos años.

El sionismo como corriente histórico-política que llevó a la creación del Estado de Israel logró imponerse ideológicamente a otras visiones alternativas del judaísmo en la tierra de Israel. Este proceso no fue absolutamente homogéneo en la diáspora. La dispersión y la diversidad estuvieron mucho más presentes en estos espacios, sin embargo las comunidades judías institucionalizadas fueron adoptando mayoritariamente el ideal sionista como parte de su pensamiento y su ideario oficial. Lo cual no implicaba una migración masiva de las comunidades judías de la diáspora al recientemente creado Estado de Israel, sino la aceptación de la centralidad de este Estado, sus principios y sus valores en la vida de los judíos del mundo.

La *Shoá* no sólo destruyó físicamente a un tercio de la población judía sino que además operó sobre el disenso ideológico que hasta entonces era parte central de la judería de principios y mediados del siglo XX. A partir del genocidio sucedido en la segunda guerra mundial, el ideal sionista fue adoptado por amplísimos círculos dentro del pueblo judío. Sectores que eran poco permeables a esta ideología, a este pensamiento, como consecuencia de la tragedia de la *Shoá* lo incorporaron como parte de su ideario. Así, un movimiento que había surgido en la segunda mitad del siglo XIX y que durante muchos años se mantuvo como minoritario, se convirtió después de los hechos mencionados en una idea extensa y dominante, con amplio apoyo en la diáspora judía.

Este proceso se debió a múltiples razones: la destrucción física de una parte considerable de los judíos de Europa conllevó la des-

aparición de muchos de los adeptos de estas ideas alternativas; la desconocida maquinaria del antisemitismo nacionalsocialista desarrollada en el marco de la *Shoá* debilitó la idea de la asimilación, de la integración de una minoría en un medio social circundante abandonando todo elemento particularista. En contraposición, reforzaba una opinión pública judía que señalaba un destino común de todos los miembros de esta comunidad en el mundo, que se encontraba impactada por los hechos de la segunda guerra mundial. Esto no implicó la adopción por parte de todos los hebreos del mundo de la ideología sionista ni la desaparición del fenómeno de la asimilación y del alejamiento de todo elemento étnico judío. Lo que queremos afirmar es que después de las dolorosas consecuencias de la *Shoá* no ha surgido ningún movimiento ideológico de cierta importancia dentro del pueblo judío que cuestione el principio de que los judíos son un solo pueblo y que su cultura es nacional.

La excepción a este planteamiento, es decir, el rechazo del ideario sionista, lo representaron los sectores religiosos ultraortodoxos radicales, los remanentes del movimiento Bund (de orientación marxista, nacidos en Europa oriental y que se expandieron por diferentes lugares del mundo) y el movimiento Cananeo (reducido a un grupo muy pequeño que defendía la conformación de una nación basada en los antiguos habitantes de ese país y no en el judaísmo mundial). Por otro lado, la asimilación o integración homogénea en la sociedad mayoritaria se transformó en una decisión personal, producto de la integración del individuo judío en la sociedad moderna y abierta.

Consiguientemente, durante un extenso período de tiempo, la ideología sionista se convirtió en la dominante y la más extendida en la judería del mundo sin que tuviera cuestionamientos conceptuales importantes.

3. *El pensamiento post-sionista*

Sin embargo, en los últimos años, especialmente a partir de los años ochenta del siglo pasado, comienzan a escucharse voces que cuestionan y debilitan esta homogeneidad dominante que representó durante muchos años la ideología sionista en la judería mundial y en el Estado de Israel. Nos estamos refiriendo al pensamiento post-sionista (también identificado como la corriente de los neohistoriadores).

Como línea de pensamiento y reflexión, el post-sionismo no ofrece una ideología acabada y sistemática, sino que representa

fundamentalmente un desafío conceptual y un cuestionamiento a la ideología sionista dominante.

Según los post-sionistas, el pensamiento sionista apeló a conceptos y valores nacionales tratando de demostrar la existencia de una patria ancestral, la presencia de rasgos característicos, costumbres e instituciones de una sociedad con aspectos nacionales. Esta corriente de pensamiento minoritaria en la actualidad afirma que la narrativa nacional que propuso el sionismo es en realidad una «tradición inventada», cuyo objeto es interpretar los hechos históricos desde una lectura nacional. En última instancia, y más allá del sionismo como tema de análisis, las ideas nacionales, el texto nacional y los movimientos nacionalistas surgieron con el objetivo de servir a ciertos grupos que aspiraban a llegar a posiciones de poder dentro de los procesos de modernización de los siglos XIX y XX. Este planteamiento post-sionista cuestiona a los movimientos nacionales en su conjunto más allá de los aspectos particulares y propios del movimiento nacional judío. El movimiento sionista, según esta corriente opositora, fue creado en una etapa tardía de los nacionalismos europeos y mantiene, como en otros casos, elementos coloniales y misioneros.

El carácter nacionalista y colonial del movimiento sionista es caracterizado e identificado por el post-sionismo justamente en el contexto de la segunda guerra mundial. En el marco de ese proceso histórico el sionismo no realizó las acciones suficientes frente a los procesos que condujeron a las persecuciones y al aniquilamiento de una parte importantísima de la población judía de Europa. Según esta concepción, la acción del movimiento sionista no se debió a la confusión ni al desconcierto frente a los hechos que se sucedían en Europa sino que respondía a un cálculo racional de sus dirigentes. La corriente sionista estaba interesada en salvar a la población sólo en la medida en que ésta pudiera trasladarse a la tierra de Israel y no a algún otro sitio alternativo. Los neo-historiadores defienden que el sionismo utilizó los recursos logísticos, económicos y humanos del movimiento sionista sólo si constituía una opción y una aportación a la creación nacional del Estado de Israel. Consiguientemente, sostienen que el movimiento sionista manifestó un nacionalismo estrecho sin contenidos humanistas donde fueron libradas a su suerte las poblaciones judías que no manifestaban su adhesión al movimiento sionista. De igual forma, afirmaron y continúan afirmando que el ideario sionista logró instalar en la opinión publica judía la idea de que el pueblo judío como tal representa una unidad homogénea, creando una «narrativa sionista» que no está contrastada con la realidad.

Respecto a la creación del Estado como institución, la postura post-sionista desarrollada por los neo-historiadores sostiene que éste era el proceso dominante en la década de los años cuarenta en toda la región en torno a la tierra de Israel, donde se produjeron otros movimientos de descolonización como en Siria, Líbano, India, Paquistán, etc. Si bien este proceso debería haber alcanzado también a la población local de Palestina —los árabes palestinos— ya que ésta representaba antes de 1948 la mayoría de los habitantes en la tierra de Israel, sin embargo, afirman los post-sionistas, la *Shoá* desvió el curso «natural» del desarrollo histórico que hubiera favorecido a la población local palestina. Especialmente en el momento del derrumbe de la Alemania nazi, el movimiento sionista no ahorró esfuerzos para encaminar a los supervivientes de la *Shoá* y a otros judíos hacia la tierra de Israel con el objeto de crear un Estado nacional sionista que configurara un modelo de organización y de estructura europeas. La catástrofe de la judería de Europa, la *Shoá*, fue utilizada y explotada críticamente como legitimación de la empresa del movimiento sionista.

De acuerdo con el pensamiento post-sionista, todo este movimiento migratorio se realizaba para favorecer a los supervivientes judíos víctimas de la *Shoá*, en vez de propiciar, como hubiera sido preferible, su permanencia en Europa o su traslado a los países de emigración corriente sin la búsqueda nacional que proponía el sionismo.

La devastación y lo tremendo de los hechos ocurridos en el marco de la *Shoá*, su impacto material y simbólico en el pueblo judío, según los neo-historiadores, sirvieron para justificar desigualdades generadas por el movimiento sionista respecto a la población árabe palestina.

La sociedad israelí, desde la creación del Estado de Israel hasta la actualidad, según los post-sionistas, hizo sentir su peso a partir de la presión institucional, por una parte, y de la aceptación conformista, por otra. Esto se manifestó en la literatura, en los marcos universitarios, en el periodismo, en la intelectualidad, en las diversas comunidades y en los distintos subgrupos de la sociedad a partir de una sola y única narrativa, elaborando un crisol aplastante de las diversidades. A partir de mediados de los años setenta comienzan a abrirse grietas en esta narrativa dominante sionista y afloran «subtextos» y narrativas alternativas como, por ejemplo, las visiones ultrarreligiosas, el neo-sionismo, la narrativa femenina, la oriental, la visión palestina, etc. Estos hechos inician un saludable proceso para los post-sionistas, en la medida en que se está produciendo

una democratización de la sociedad israelí, en la que empieza a debilitarse el ideario sionista dominante y aparece un proceso de diversificación de la identidad colectiva alternativa a la identidad sionista centrada en la homogeneidad del carácter nacional.

El pensamiento post-sionista plantea la posibilidad de criticar profundamente la historiografía sionista proponiendo novedosas interpretaciones de los hechos y de los procesos. Este ideario es un proyecto político cultural que implica una disputa ideológica con el objeto de modificar la identidad colectiva sionista.

El cuadro general que se deriva de la descripción que hace el post-sionismo de la historia judía moderna, del movimiento sionista y del Estado de Israel es complejo y desafiante. Desde la perspectiva de una investigación, en este pensamiento se pueden señalar debilidades y fortalezas. En lo que respecta a las fuentes ideológicas, sociales, generacionales y políticas del fenómeno del post-sionismo resulta difícil y complejo extraer conclusiones definitivas. Empero, si analizamos su recorrido y trayectoria es posible afirmar que su influencia sobre la intelectualidad israelí va en aumento. Los post-sionistas acceden a suplementos literarios, secciones de cultura, arte y publicaciones académicas, lo que otorga a su pensamiento una repercusión relevante en la sociedad israelí.

Sin duda, el desarrollo histórico y social profundizará este debate. Estamos todavía en los inicios de este proceso pero, indudablemente, el pensamiento desarrollado por el post-sionismo representa un desafío intelectual y, tal vez en el futuro, un dilema político al ideario sionista.

LA FILOSOFÍA DESPUÉS DE AUSCHWITZ EN LATINOAMÉRICA

Mauricio Pilatowsky

«La filosofía después de Auschwitz en Latinoamérica» es el nombre que recibe una corriente de pensamiento que surgió a finales del siglo XX. En ella se integran pensadores de varios países de América Latina que, desde distintas perspectivas, abordan temas concretos de sus propias realidades con las herramientas conceptuales de este enfoque filosófico. Para comprender con mayor precisión esta propuesta es pertinente detenerse a analizar los dos momentos que están en el origen de este movimiento: por un lado, la reflexión que surgió en Alemania a partir del Holocausto y que recupera el pensamiento judío; por el otro, su expresión particular en la España posterior al franquismo, donde la reflexión sobre su vínculo con Latinoamérica es fundamental.

I. LA FILOSOFÍA DESPUÉS DE AUSCHWITZ EN ALEMANIA

1. *La dialéctica de la Ilustración*

El filósofo alemán Th. W. Adorno, perteneciente a la Escuela de Frankfurt, consideraba que lo acontecido en su país entre 1933 y 1945 debía entenderse como una grieta profunda abierta en el corazón mismo de la cultura occidental. Según él, la violencia acompaña a toda forma de cultura, pero el acontecimiento que ha sido definido como «Holocausto» (*Shoá*) o «Auschwitz»[1] debe conside-

1. Los tres nombres se utilizan en forma indistinta aunque cada uno tiene sus límites. «Holocausto» remite a un sentido religioso que parecería darle algún sen-

rarse como un verdadero límite, y su significado no se limita ni a un momento ni a un lugar en la historia de Occidente. El genocidio perpetrado por los nazis durante la segunda guerra mundial trasciende el plano histórico y describe el límite destructivo de la Modernidad que no comienza ni termina con los nazis, sino que se reproduce constantemente en distintos momentos y lugares. Su singularidad no remite a la identidad de las víctimas sino a la naturaleza del crimen.

Esta última afirmación requiere de una explicación más extensa. Para poder abordarla, y ya que de lo que se habla es de un crimen, habremos de recurrir a la «caja de herramientas» de la criminología. Los asesinatos se califican de acuerdo a una gradación. Se les ubica en una tabla de mayor a menor donde la parte más baja es la inocencia y la más alta el «crimen mayor», el más condenable y por tanto con una penalidad más alta. Esta racionalidad, que opera en esa zona de encuentro entre lo ético y lo jurídico, tiene mucho que aportar para abordar el tema de los asesinatos en masa. Si podemos diferenciar una serie de homicidios del orden común con un genocidio es porque jerarquizamos el mal. En esta diferenciación analítica de la capacidad destructiva del hombre, «Auschwitz», como término, identifica el genocidio perpetrado por los nazis con un límite en una escala.

Ante la calificación de «Auschwitz» como el crimen límite, surgen voces de descontento por considerarla una forma de desprecio al sufrimiento de las víctimas de otros genocidios. El argumento es que las masacres de los pobladores de América perpetradas por los europeos, o la de los armenios a manos de los turcos, o de disidentes políticos en nuestros países latinoamericanos, por citar algunos, no son menos importantes que el Holocausto.

Para responder a estos cuestionamientos recurramos nuevamente a los ejemplos de la criminología. Para los familiares de una víctima de homicidio la distinción del crimen no aminora el sufrimiento. Su pérdida, la injusticia de ver truncada una vida, el dolor y la indignación, no tienen ninguna relación con la motivación del criminal. Si fue por negligencia o premeditación, si fue un caso

tido al sufrimiento; *Shoá* es un término hebreo que significa «catástrofe», y resulta limitado porque parecería reducir la identidad de las víctimas a esta comunidad; por último, «Auschwitz» remite a un lugar específico y parece descuidar la extensión de la maquinaria de la muerte. La utilización indistinta de los términos permite aproximarse al acontecimiento con un «nombrar» limitado que señale lo problemático de esta acción.

aislado o parte de una serie, si el autor estaba enfermo o si lo hizo narcotizado, son consideraciones que nada tienen que ver con su sufrimiento. La identidad de la víctima y la dimensión de su sufrimiento son ajenas a la calificación del crimen.

La designación de «Auschwitz» como cúspide en la sofisticada cuesta de mecanismos genocidas de la Modernidad nada tiene que ver con la identidad de las víctimas, su «celebridad» no se la confieren los judíos, los gitanos o los homosexuales asesinados. La importancia que adquiere el estudio de lo sucedido es de carácter universal, y nada tiene que ver con la clasificación de las víctimas. El crimen debe entenderse en su propia mecánica, gradarlo no hace que el sufrimiento de los muertos en otros genocidios sea menos importante.

Lo sucedido en la *Shoá* es singular porque se orquestó desde el Estado, se propuso aniquilar a pueblos enteros borrando toda huella de su existencia y ocultando todo rastro del crimen[2]. Se incineró a millones de víctimas sin dejar rastro de sus cuerpos y negándoles el derecho a ser recordados; se construyeron fábricas de la muerte; se instrumentaron campos de concentración, trabajo y exterminio, donde se llegó a destruir la humanidad de los prisioneros convirtiéndolos «muertos vivientes». Como parte del crimen se animalizó a los seres humanos marcándolos como a ganado, utilizando su grasa para producir jabones y sus cabellos para fabricar colchones y cojines. Este asesinato masivo se distingue de otros porque su única justificación era el crimen por el crimen, no pretendía ventajas económicas ni políticas ni territoriales. Lo que buscó fue borrar la humanidad del hombre, no de un grupo determinado sino más bien de lo que entendemos como «especie humana»[3].

Estos comentarios no serían necesarios si no existiera una polémica en torno a la memoria del Holocausto. Ésta se produce porque existen diversas manipulaciones ideológicas que utilizan este referente para reivindicar supuestos derechos o para negarlos. El

2. La frase de Himmler en la que califica el exterminio puede ejemplificar cómo el borrar las huellas del crimen era una parte fundamental del mismo crimen: «Ésta es una página gloriosa en nuestra historia que nunca antes fue escrita y que nunca se escribirá», recogido en «Speeches by Reichsfuehrer-SS Himmler before senior SS officers in Poznan, October 4 and 6, 1943», en *Trials of War Criminals Before the Nuernberg Military Tribunals*, Washington, U.S Govt. Print. Off., 1949-1953, Vol. XIII, p. 323, y en *Himmler, Reichsfuehrer-SS*, P. Padfield, Henry Holt and Co., New York, 1990, p. 469; la información es de la página http://fcit.coedu.usf.edu/holocaust/resource/document/DocJewQn.htm.

3. Sobre el tema de la singularidad de Auschwitz ver: Mate, 2003b: 51-75; Traverso, 1997.

nacionalismo judío ha construido parte de su apologética sobre lo sucedido en la *Shoá*. Su visión comunitarista ve en el exterminio judío la concreción de una amenaza constante. A partir de aquí se justifica la existencia de un Estado-nación que proteja a los judíos de todo el mundo.

Ya que la creación del Estado de Israel vino acompañada de un conflicto con la población árabe, y ya que hasta la fecha sus políticas son cuestionadas por el resto de la comunidad internacional, la memoria del Holocausto cumple una función ideológica. Desde la perspectiva del sionismo, lo que caracteriza la singularidad de Auschwitz no es sólo la naturaleza del crimen sino también la identidad de las víctimas. Hannah Arendt dio cuenta de esta situación en los reportajes periodísticos que habrían de publicarse como un libro traducido al español con el título: *Eichmann en Jerusalén. Estudio sobre la banalidad del mal* (Arendt, 1999).

No menos cuestionable es la ideología contraria que con tal de destruir las reivindicaciones sionistas trivializa el Holocausto. Un ejemplo de esta postura lo proporcionó el escritor portugués José Saramago, premio Nobel de literatura, cuando comparó las acciones del ejército israelí en territorio palestino con Auschwitz[4]. Estas equiparaciones también parten de la consideración de la identidad de las víctimas y no de la naturaleza del crimen. Ningún estudioso puede considerar que lo que hace el ejército israelí, por más cuestionable que sea, tiene comparación con el exterminio nazi y las fábricas de la muerte.

En el extremo de esta discusión ideológica sobre la memoria figuran los «negacionistas» que afirman que «Auschwitz» no existió[5] y que todo es una invención de los judíos y sus aliados. Por supuesto no es de sorprender que detrás de estos argumentos encontremos movimientos racistas y antisemitas. Lo cual confirma el uso ideológico de la memoria y el olvido.

Al afirmar que este momento de la historia europea representa un cuestionamiento de la «cultura» en general, Adorno pasa de la historia a la filosofía y más concretamente a la ética (Mate, 2003a: 118). La manera de presentarlo es aludiendo a la formulación del

4. «Lo que hay que hacer es dar la alarma en todo el mundo para decir que lo que ocurre en Palestina es un crimen que podemos detener. Podemos compararlo con lo que ocurrió en Auschwitz. [...]

»Es lo mismo, aunque guardamos en mente las diferencias de tiempo y de lugar» (*La Jornada Virtu@l*, 26 de marzo de 2002).

5. La condena del historiador británico John Irving por negar el Holocausto es una reacción judicial a este fenómeno.

imperativo categórico kantiano a partir del cual se construye lo que podría definirse como una ética ilustrada. «Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante» (Adorno, 1984: 675).

Al decir que «Hitler ha impuesto [...] un nuevo imperativo categórico» no pretende comparar al dictador genocida con el filósofo. Su intención es mostrar la insuficiencia del proyecto ilustrado[6] para detener la *Shoá*. Por supuesto que esta imposición se produce en forma negativa: a lo que se refiere es a evitar que surja nuevamente algo remotamente semejante. Pero, por otro lado, no se puede pasar por alto la forma de presentarlo. Esto se entiende al considerar que para el autor hay un grado de «complicidad» entre el pensamiento ilustrado y el totalitario y, para ser más precisos, entre el pensamiento y la barbarie. En el prólogo [1944-1947] al libro *Dialéctica de la Ilustración*, escrito junto con Horkheimer, se anuncia que el interés que los llevó a escribir esta obra fue el «comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie» (Adorno y Horkheimer, [8]2006: 54). Y prosigue:

> Creemos que con estos fragmentos contribuimos a dicha comprensión, en la medida en que mostramos que la causa de la regresión de la Ilustración a mitología no debe ser buscada tanto en las modalidades mitológicas nacionalistas, paganas y similares, ideadas a propósito con fines regresivos, sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad.

La violencia moderna postilustrada, que encuentra su máxima expresión en Auschwitz, sólo es concebible si se articula desde la misma razón que la provee de una tecnología que la hace posible y de una moral que la promueve. Esta nueva expresión de «barbarie»[7] no se entiende como falta de cultura, sino más bien como un exceso de la misma.

6. Nos referimos como «proyecto ilustrado» o como «Ilustración» a lo que el mismo Kant definió como tal (Kant, 1999: 63-71). Lo que lo caracteriza, entre otras cosas, es su consideración de la razón como el medio para alejar al ser humano de la violencia. La conformación de una vida comunitaria regulada por leyes que se fundamenten en la razón constituye la aspiración del proyecto ilustrado.

7. Este sentido del término «barbarie» aparece en Freud (1970: 72-73): «Vivimos en una época harto extraña. Comprobamos, asombrados, que el progreso ha concluido un pacto con la barbarie [...] El ejemplo que ofrece el pueblo alemán

La dialéctica de la Ilustración no está dispuesta a renunciar a la razón y tampoco a la posibilidad de organizar racionalmente la convivencia humana. Para este pensamiento crítico todavía es posible vivir de acuerdo a una racionalidad que no sea destructiva; según Adorno y Horkheimer no debe perderse de vista el horizonte crítico que resulta al estudiar el Holocausto como fenómeno de la Modernidad. Afirman que «la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema» (Adorno y Horkheimer, [8]2006: 78). Pero al mismo tiempo sostienen que «es la Ilustración misma, dueña de sí y en proceso de convertirse en fuerza material, la instancia que podría romper los límites de la Ilustración» (*Ibid.*: 250).

Para comprender esta forma dialéctica de abordar el pensamiento, estos filósofos alemanes analizaron el propio funcionamiento del pensamiento. La conclusión a la que llegaron es que al estudiar su consolidación a lo largo de la historia se puede observar cómo, en su intento de alejarse del mito, termina sucumbiendo ante él[8]. En un movimiento circular la estructura racional va remitiendo a sus propios postulados rompiendo con las referencias que provienen de las experiencias concretas. Las bases epistemológicas que conforman el saber van estableciendo los parámetros de lo que es real en una suerte de abstracción solipsista. Mientras que la experiencia de lo concreto se abre siempre a lo indeterminado, la autorreferencia al *sí mismo* puede ambicionar una perfección que instrumenta el totalitarismo:

> El juicio filosófico tiende a lo nuevo, y sin embargo no conoce nada nuevo, puesto que siempre repite sólo aquello que la razón ha puesto ya en el objeto. [...] Lo que existe de hecho es justificado, el conocimiento se limita a su repetición, el pensamiento se reduce a mera tautología. Cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, tanto más ciegamente se limita a repetirlo. De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar» (Adorno y Horkheimer, [8]2006: 80).

Para la reflexión crítica, el mito domina al pensamiento y conduce a la barbarie porque la razón cree en sí misma mitológicamen-

aún llega a aliviarnos de una preocupación que nos venía inquietando, pues en él comprobamos que también se puede caer en la barbarie casi prehistórica sin invocar para ello ninguna idea progresista».

8. La vinculación entre pensamiento y mito que subyace en esta teoría crítica es ampliamente tratada por los autores en el texto mencionado. Por economía de espacio nos limitares a unos cuantos apuntes que se relacionan con el tema de la cultura.

te. Desde esta forma de entenderse sólo confía en las verdades que descubre en su propia autodefinición: *cogito ergo sum*. De ahí que Hegel pueda afirmar que lo racional es real mientras que lo real sea racional. La salida consiste en confrontar el pensamiento con la indeterminación de las experiencias concretas. El pensamiento debe desconfiar de sus propias conclusiones cuando éstas se presentan como perfectas, unificadoras y excluyentes. La crítica debe entonces recuperar de la experiencia concreta aquello que el pensamiento de «sí mismo» ha rechazado y con ello enfrentarlo con su propia mitología.

La crítica propuesta por estos autores consiste en examinar el pensamiento en el contexto en el que surge. Cuestionar a la filosofía desde el análisis de las realidades que pretende explicar. En un «ir y venir» entre la teoría y la práctica, la tarea del pensador consiste en utilizar las herramientas conceptuales para comprender la realidad y en utilizar la información empírica para reformular constantemente las conclusiones en el ámbito teórico.

2. *La recuperación del pensamiento judío*

La filosofía después del Holocausto que se produce en Alemania debe ser considerada manifestación de un fenómeno cultural más amplio, el de los pensadores judíos alemanes. Con este nombre se alude a algunos intelectuales a los que se les busca agrupar, si bien «más allá del hecho de ser de origen judío [...], resultaba muy difícil decir qué tenían en común» (Traverso, 2005: 43). Para comprender el significado de esta afirmación es necesario presentar el contexto en el que surge este grupo.

A partir del proyecto ilustrado, en las ciudades alemanas del siglo XVIII y principios del XIX, surgió un grupo de pensadores judíos conocidos como *Maskilim*, que en hebreo quiere decir «ilustrados». Motivados por los principios sobre los que se apoyaba este proyecto, se encontraron con sus seguidores del lado cristiano, creando un espacio de encuentro.

Antes de llegar a este momento los judíos vivían segregados. Esta política generalizada debe entenderse dentro de un abanico de situaciones: desde un extremo donde se producían expulsiones, conversiones forzadas y matanzas, hasta el otro en el que se daba una convivencia pacífica de intercambio y aceptación. Entre estos dos extremos existía una realidad donde se toleraba su presencia y se les permitía vivir dentro de determinadas restricciones. A lo largo de los siglos los judíos sobrevivieron en este universo cristiano, dentro de los límites que en cada caso se iban estableciendo.

Antes de la emancipación los judíos vivían en guetos. El término describía tanto un espacio físico dentro de las ciudades medievales como la condición de segregación. La Ilustración se planteó terminar con ellos. Las nuevas estructuras políticas no podían permitir la existencia de «islas» particularistas dentro de su propuesta de una extensión universal y hegemonizadora. La exigencia de terminar con el gueto no respondió a una revaloración del lugar del judío ni a la revisión de los contextos teológicos; estuvo más bien motivada por el reordenamiento de las estructuras sociales. Para Napoleón, el sistema autonómico judío representaba un riesgo estructural dentro de su Imperio ilustrado (Dubnov, 1951, VIII: 55-69).

De acuerdo con la nueva estrategia política e ideológica, la judería europea fue «emancipada». Recibió la libertad condicional con más promesas que soluciones. Se vio obligada a renunciar a su protección en contra de su voluntad de autonomía. Las «puertas» del gueto se «derribaron» desde fuera y sus habitantes fueron «arrojados» a un mundo que distaba mucho de ser ilustrado.

La forma radical con la que se aplicó la Ilustración dentro del Imperio napoleónico violentó el proceso. En otros países el tránsito fue gradual, aunque, en lo esencial, no fue distinto (Katz, 1975: 120). En Prusia, hasta la Reforma Hardenberg (1812) no se planteó una integración completa de los judíos, si bien, incluso en esta legislación, no se les permitía ocupar puestos de gobierno (*Ibid.*).

En su formulación positiva, la emancipación se entendía como la universalización de los derechos civiles, políticos y comerciales. Dicho de otra forma, como la cancelación de todas las medidas restrictivas y discriminatorias. Desde la perspectiva de grandes sectores de la sociedad cristiana, la palabra «emancipación» seguía remitiendo al contexto teológico de la evangelización. «Para muchos cristianos [...] la emancipación de los judíos [era] considerada [...] como el primer paso hacia el bautismo de los obstinados» (Katz, 1975: 122).

Es importante resaltar que el desarrollo histórico del proceso emancipatorio se presentó de acuerdo con este mecanismo. Los derechos prometidos se fueron otorgando en forma gradual e incompleta, mientras que las exigencias de renunciar a las particularidades culturales y religiosas se fueron volviendo cada vez más intensas. Mientras más se integraban los judíos en la sociedad cristiana, más evidentes aparecían las particularidades y más fuertes eran las presiones para que renunciasen a ellas. Desde sus posiciones, las reivindicaciones de particularidad «violaban» las bases

del acuerdo que permitía el ingreso en la sociedad. «Todos los que propugnaban la emancipación exigían la asimilación, es decir, el acoplamiento y la recepción por parte de una sociedad, considerados o bien condición preliminar de la emancipación judía o como su consecuencia automática» (Arendt, 1974: 106).

Desde la óptica de la minoría judía, el proceso emancipatorio planteado por la Ilustración debía examinarse con una actitud precavida y diferenciadora. Todo lo referente a los derechos y libertades era bienvenido, y se entendía como extensión de las manifestaciones de tolerancia que los judíos habían encontrado a lo largo de su historia dentro de la sociedad cristiana. En cuanto a las condiciones que había que ir cumpliendo para recibir los derechos, la postura fue de precaución y recelo.

Para ser aceptado como ser humano, el judío debía dejar de ser judío, pero si intentaba hacerlo sin asimilarse se le colocaba en un «subgrupo» humano, junto con otros «subgrupos» igualmente discriminados y perseguidos. Esta dinámica negativa fue radicalizando la intolerancia antisemita. «Lo judío» dejó de ser una religión, una nación o un pueblo, y pasó a definir un defecto, una anomalía o un vicio. «Los judíos habían podido escapar del judaísmo mediante la conversión; de la judeidad no había escape. Además, un delito tropieza con el castigo; un vicio sólo puede ser exterminado» (Arendt, 1974: 140).

Los judíos, por su parte, reaccionaron de diferentes formas. Una parte decidió cristianizarse para poder obtener su emancipación completa. Otro grupo buscó construir un gueto «conceptual» donde las «paredes» consistían en prohibiciones y radicalización de los rituales religiosos, siendo definido como «ortodoxo»[9]. Otro sector se pronunció por una definición nacionalista de la cuestión judía; de aquí nació el movimiento sionista.

Este contexto permite comprender el pensamiento judío. El encuentro de los *Maskilim* con los ilustrados y la creación de una «zona neutra» que se definía por los principios de la razón representó una alternativa revolucionaria. Si bien en su momento tuvo un alcance limitado, sentó las bases para la reflexión sobre el destino de la Ilustración y los principios emancipatorios.

De la misma forma que se asocia el término *Aufklärung* con el nombre de Kant, su versión hebrea, *Haskalá*, se relaciona con el

9. Para ilustrar cómo surge este movimiento y cuáles son sus argumentos ver Hirsch, 1995.

pensador judío Moshe Mendelssohn (1729-1786)[10]. En uno de sus libros escribe:

> ¡Hermanos! Si lo que os mueve es la verdadera beatitud, no permitáis que falseemos ningún acuerdo, cuando la diversidad es manifiestamente el plan y la meta de la providencia. Nadie de nosotros piensa y siente por completo como su prójimo (Mendelssohn, 1991: 275).

Mientras que la *Aufklärung* transitaba por la secularización de la evangelización cristiana, la *Haskalá* tenía que proponer una emancipación donde la permanencia de lo particular fuera garantía de una universalidad no totalitaria.

Con esta diferenciación se podría buscar un común denominador para todos estos intelectuales alemanes a los que hemos agrupado bajo el término «pensadores judíos». Todos ellos tenían un origen judío[11]. Todos produjeron una reflexión que buscó reformar los dos universos con los que se mantuvieron en diálogo: el que venía de sus fuentes judías y el que surgió en la cultura donde vivieron. Shalom Rosenberg lo define de la siguiente manera: «Yo creo que el pensamiento judío constituye una especie de diálogo: un diálogo con el mundo exterior y un diálogo del judío consigo mismo» (Rosenberg, 1996: 11).

Para todos ellos, la consolidación de una cultura pluralista e incluyente donde se permitiera la convivencia en un marco de respeto a la diversidad era una demanda impostergable. En la búsqueda de este propósito se convirtieron en «traductores conceptuales», rescatando de la tradición judía los elementos que podían enriquecer el proyecto emancipatorio europeo.

El Holocausto representa el exterminio de las aspiraciones emancipatorias. La filosofía después de Auschwitz busca recuperar todo este «instrumental» teórico desarrollado por los pensadores judíos. Esta revalorización considera que el pensamiento que surgió de las víctimas aporta una visión radicalmente distinta del proyecto ilustrado y que en su propuesta podrían encontrarse las claves para detectar los mecanismos destructivos de la Modernidad. En otras

10. Para los datos biográficos, ver Weinfeld y Babani, 1948, VII: 392-395; Monter, en Mendelssohn, 1991: vii-liv.

11. El origen puede ser por la madre o el padre aunque no sea de acuerdo a lo que la tradición judía marca, ya que en ella sólo se considera la continuidad por vía de la madre.

palabras, el pensador judío «reivindica una universalidad universal porque le va la vida en ello» (Mate, 1997: 16).

Del estudio de esta corriente de pensamiento se derivan aportaciones para la filosofía. De las fuentes judías se recupera el sentido práctico del pensamiento en el que elementos como «responsabilidad» y «compasión» se abordan con un enfoque distinto. Desde esta perspectiva la dimensión ética se enriquece al considerar el papel del «otro» sufriente. La «alteridad» y la «dialogía» presentes en la tradición filosófica adquieren nuevos significados y permiten una reconsideración constructiva del proyecto ilustrado.

Dentro del dominio del quehacer filosófico hallamos también contribuciones importantes. La reflexión judía cuestiona el idealismo al que llega la filosofía en general y la alemana en particular. En este sentido el mundo de las ideas es interpelado desde la realidad en la que surge y la congruencia estructural de la razón se somete a la mirada crítica del marginado al que la filosofía ha dejado fuera. Respecto al estudio de la historia estos intelectuales proponen una visión distinta. Se cuestionan la teleología o las ideas de progreso a partir de una revalorización de la memoria y su consideración como herramienta para recuperar el pasado desde una postura ética y política. A partir de la experiencia milenaria del exilio, los pensadores judíos proponen alternativas para los modelos de convivencia social. Sus aportaciones ofrecen herramientas para pensar sobre términos como: «nación», «Estado», «territorio», «autoridad», «lengua», «ley», por mencionar algunos. Sus propias vivencias dan cuenta del fracaso de estos desarrollos ya que son víctimas de la exclusión que producen y, al mismo tiempo, sugieren formas distintas de entender la convivencia y que conocen de sus propias tradiciones.

II. LA FILOSOFÍA DESPUÉS DEL HOLOCAUSTO EN ESPAÑA

1. *España y los itinerarios de la memoria*

De la filosofía después de Auschwitz en Alemania pasamos a España. Un grupo de filósofos españoles, encabezados por Reyes Mate, ha desarrollado un seminario con el título «Filosofía después del Holocausto»[12]. En el análisis de algunos momentos de su historia podemos encontrar las claves para entender por qué esta corriente

12. Para mayor información consultar la página: http://www.ifs.csic.es/holocaus.htm.

del pensamiento alemán encontró una nueva formulación en castellano. Aunque para los pensadores españoles, como para todos, Auschwitz tiene un significado universal, sin embargo no es posible dejar a un lado determinados elementos singulares que acompañan su quehacer filosófico. La memoria de Auschwitz como grieta profunda en el corazón de Europa alcanza a España por distintas razones: por su «contribución» específica al haber instrumentado una política de exclusión cuando expulsó de su proyecto civilizatorio a judíos y moros; por la instauración del mecanismo de la Modernidad que proponía como ideal de la política la imposición de una sola «fe» para un solo «imperio», lo que constituye la antesala del totalitarismo; por la imposición de esta visión a los pueblos conquistados explotándolos económicamente, sometiéndolos políticamente e imponiendo su modelo de civilización.

Otro momento histórico en el que la historia española se encuentra con Auschwitz es 1936-1939, cuando el golpe militar de Franco contra la República consigue sus propósitos gracias al apoyo de Hitler. La sociedad española vivió la dictadura durante cuarenta años, etapa en la que el exilio, la persecución y la muerte se convirtieron en temas que exigen ser tratados. En este itinerario llegamos a la España de hoy, dotada de una democracia que se construye en una economía en desarrollo como socio de la Comunidad Europea y que se está poblando de inmigrantes procedentes de otras culturas en busca de trabajo. Los fantasmas de la xenofobia, el racismo y la exclusión asoman su rostro. Ante esta situación renace el imperativo adorniano de que Auschwitz no se repita.

2. *El proyecto imperial*

Como ya se ha señalado, 1492 fecha el inicio de un nuevo proyecto no sólo para España sino para toda Europa. La alianza que estableció el poder político con el religioso y la instrumentación de una sola interpretación del destino humano en esta tierra y en el mundo venidero fueron la antesala del proyecto totalitario. Para el pensador español que reflexiona críticamente sobre su pasado, y que toma en serio la filosofía que surgió en Alemania después de Auschwitz, el proyecto imperial no puede pasar impune.

Desde esta perspectiva, la filosofía después del Holocausto, en su versión castellana, reconoce el sufrimiento que acompañó al «sueño isabelino» y hace una revisión crítica del cristianismo y de su alianza con el poder. Esta revisión lleva a preguntas fundamentales sobre el sentido de la participación del cristianismo en los proyectos políticos de dominación:

> La Cruz de Cristo ha sido malentendida durante veinte siglos, cuando no se ha convertido, desde Constantino, en símbolo de los triunfadores y conquistadores. No ha conseguido despertar a los creyentes a la preocupación principal que impulsó a Jesús de Nazaret: no tanto el pecado de los otros, sino el sufrimiento de los otros (Mardones, 2002: 322).

Otro aspecto que remite a este momento de la historia tiene que ver con la recuperación del pensamiento judío. Los filósofos alemanes después de Auschwitz insisten en que el antisemitismo fue, más que un odio particular a un sector de la población, un odio universal que condujo al proyecto del exterminio de la especie humana[13]. Todos ellos están de acuerdo en que para llegar a este grado de violencia se pasó por distintas etapas históricas y que, en este aspecto, el proyecto isabelino constituye una triste contribución. Al igual que el exterminio nazi, al aniquilar a los intelectuales judíos, terminó con uno de los momentos más fecundos de la cultura universal, la expulsión de los judíos, de acuerdo con la propia experiencia nacional, terminó con siglos de intercambio cultural entre las tres religiones clausurando uno de los episodios más ilustres de la cultura europea. Se podría interpretar su interés por el judaísmo como un intento por recuperar este diálogo truncado hace más de cinco siglos.

Resultado de este «peinar la historia a contrapelo» se produce una revalorización de la contribución de los criptojudíos o marranos a la cultura española. Mediante estos términos nos referimos a los conversos o a sus descendientes que después de la expulsión se cristianizaron para permanecer en España pero que decidieron seguir practicando el judaísmo de forma clandestina. El criptojudío era un hombre que ante la sociedad católica debía practicar todos y cada uno de los rituales que esta religión le demandaba, debiendo evitar cualquier conducta que lo identificara como judío, pero que, en la clandestinidad, buscaba cumplir lo más y mejor posible con los rituales judíos[14].

La maquinaria inquisitorial se constituyó como un vigilante tenaz e implacable, y persiguió a todos los que no se ceñían a sus

13. Los nazis se adjudicaron el derecho de aniquilar a los judíos en nombre de toda la humanidad; su justificación para el genocidio fue de carácter universal: «salvar a la humanidad de los judíos». Lo paradójico es que la «humanidad» se entiende en esa misma diversidad que se pretendía exterminar, o sea, que para salvarla había que destruirla.

14. Véase *supra*, R. Forster, «La ficción marrana» (pp. 221-256).

disposiciones. Sus tentáculos alcanzaban todos los rincones del entramado social y sus sistemas de detección carecían de recato. Una ligera sospecha desataba una cadena de desgracias que se extendía como el fuego. Cuando un sospechoso de judaizar era denunciado, era sometido a tormentos físicos y emocionales inimaginables. Cuando había sido doblegado y su confesión era arrancada, sus propiedades eran expropiadas, a los que había denunciado eran detenidos y lo más probable era que terminara su vida consumido por el fuego y el escarnio.

La filosofía después del Holocausto en España se ha propuesto rescatar la contribución de los criptojudíos a la cultura española identificando entre ellos a personalidades importantes que siempre se habían exhibido como católicos. Más allá de una reivindicación de carácter sectorial, este reconocimiento implica una revalorización del sufrimiento de las víctimas y una nueva lectura de sus aportaciones.

3. *Franquismo*

1936-1975 es un periodo en la historia de España vinculado con Auschwitz. Francisco Franco encabezó un golpe militar contra la República dando inicio a una de las guerras civiles más cruentas de la historia. Tan sólo tres años después de que Hitler asumiera el poder en Alemania, la alianza entre estos dos personajes permitió que el nacionalsocialismo utilizara España como un campo de pruebas para sus desarrollos armamentísticos. Con su victoria, el dictador español instrumentó una represión que sembró el campo español de fosas comunes y envío a muchos disidentes a campos de concentración o al exilio. Durante cuatro décadas, en el corazón de la Europa democrática, este genocida consolidó su poder.

Al término de la segunda guerra mundial, con la caída de Hitler, Franco consiguió el apoyo de las democracias al garantizarles el apoyo contra los soviéticos. Para los filósofos españoles que sufrieron la represión, lo sucedido en Alemania tenía un referente inmediato y vital. A diferencia de la experiencia alemana, donde el final del totalitarismo se debió en gran parte a la actuación de las democracias occidentales, en el caso español no fue así. Como ya se ha comentado, la caída de Hitler no liberó a los españoles de su dictadura y las potencias liberales consintieron la represión. Por esta razón en el pensamiento después del Holocausto, en su versión castellana, encontramos consideraciones muy críticas con respecto a las propuestas liberales: «Si el antagonismo entre totalitarismo y

liberalismo es más bien formal, puesto que no hay incompatibilidad en el plano económico, difícilmente el liberalismo iba a suponer un freno, en casos extremos, a la amenaza totalitaria» (Mate, 2003a: 221).

Para conseguir sus objetivos, el régimen franquista se alió con sectores de la Iglesia católica que aceptaron la represión a cambio de conservar sus privilegios, si bien fue también entre ciertos sectores de la misma Iglesia donde se gestó la disidencia. Esta actitud ambigua llevó a muchos pensadores a revisar las propias propuestas teológicas y por esta razón la versión hispana de la filosofía después del Holocausto se construyó desde una plataforma en la que se incluía la religión. Esta revisión de la religión se propone desde las aportaciones del pensamiento judío. Así lo expresa Mate: «Todas las tradiciones son bienvenidas. También la religiosa. La Ilustración ha ajustado sus cuentas con el saber religioso que viene de Grecia, pero lo ignora todo del saber que viene de Israel» (Mate, 1990: 135).

4. *La nueva democracia*

El fin de la dictadura y la transición a la democracia significaron todo un reto para la sociedad española. Los filósofos tuvieron una participación activa en este proceso, atendiendo a las nuevas situaciones que se presentaban. Por un lado, la consolidación de una democracia y, por otro, las situaciones que surgen ante el progreso económico. Lo primero remite al riesgo siempre presente de una nueva forma de totalitarismo, lo segundo a los movimientos sociales excluyentes que surgen ante la inmigración.

Para acceder a la democracia los sectores opositores a la dictadura se vieron obligados a conceder a los beneficiados por el régimen un marco de impunidad. Por miedo a despertar viejos odios y para no reavivar conflictos latentes, se pactó el olvido como fórmula política. Guiándose por la consigna de reconstruir el proyecto de nación incluyente los líderes de la transición aceptaron no someter a la historia al escrutinio de la memoria. Este acuerdo, que en su momento permitió transitar a la democracia, se ha convertido en un mecanismo político que impide que se haga justicia. Para la filosofía después del Holocausto esto es inadmisible y en una suerte de «hispanización» de la memoria de la *Shoá* busca abrir este debate para la construcción de una auténtica democracia.

El otro gran tema de la España democrática es el de la inmigración. A partir de su incorporación a la Comunidad Europea su

economía ha mejorado considerablemente y se han abierto muchas oportunidades de trabajo. Del norte de África, de la Europa oriental y de Latinoamérica llegan todos los días personas en busca de un mejor nivel económico de vida. Por un lado, las autoridades tienen que responder a esta nueva situación que además compromete a los socios europeos, y, por otro, la presencia de seres humanos de otros lugares provoca reacciones de odio e intolerancia.

III. IBEROAMÉRICA

Los países que constituyen lo que llamamos «Iberoamérica» se caracterizan por tener como lengua oficial el castellano o el portugués y por tener como religión mayoritaria el catolicismo. Otro factor que los unifica es su historia. A partir de la llegada de los españoles en 1492 comenzó un proceso de conquistas mediante las cuales se sometió políticamente a los pobladores y se les explotó económicamente. Durante los siglos de Colonia se trajeron esclavos de África. La población iberoamericana está conformada por los descendientes de las poblaciones que vivían en estas tierras, de los que fueron traídos como esclavos y de los conquistadores. Durante los siglos posteriores se produjo un mestizaje que dio origen a diversas combinaciones entre los grupos étnicos autóctonos, europeos y africanos.

La Conquista se acompañó de la imposición de lenguas y religión, que formaba parte de un proyecto de aculturación más amplio, donde se buscaba reproducir el modelo de civilización europeo. Los principios que orientaron este proyecto respondieron a los mismos mecanismos de la Modernidad que se estaban desarrollando en Europa. Lo que caracterizó a esta experiencia singular fue su resistencia. Las poblaciones sometidas, tanto las originarias como las que fueron traídas de otros lugares, buscaron preservar elementos de sus culturas, mientras que los conquistadores, como parte de sus estrategias de dominación, buscaron aprovechar partes de estas tradiciones para facilitar la implantación de las propias. Como resultado de este enfrentamiento entre vencedores y vencidos se produjo un mestizaje cultural, un sincretismo que se expresa en una pluralidad de culturas.

1. *La evangelización*

La conversión al catolicismo se convirtió en una de las principales formas de «civilizar» a estos pobladores. Con el argumento teo-

lógico de la salvación de sus almas se buscó desterrar las prácticas consideradas paganas. Este proceso de cristianización recibió el nombre de «evangelización» y se llevó a cabo en una estrecha cooperación entre la Iglesia y las Coronas.

La implantación de la fe católica se vio acompañada de una combinación de estrategias en ocasiones contradictorias. Por un lado, desde la visión de mundo imperial se propiciaba una unificación político-religiosa: una sola fe y un solo monarca. Así, el poder político instrumentó mecanismos de sometimiento y persecución que buscaban erradicar las prácticas paganas a sangre y fuego. Los archivos de la Inquisición contienen innumerables ejemplos de estas prácticas. Pero, por el otro lado, entre los religiosos que se relacionaban con los grupos sometidos se daba una lectura distinta de la evangelización que se podría definir como de carácter humanista. Para estos misioneros la palabra de Cristo debía trasmitirse con amor y caridad, por lo que muchos de ellos se entregaron a la lucha en favor de los derechos de los vencidos.

En las realidades políticas de los países iberoamericanos continúa el debate que se originó en el interior de la evangelización colonial. A partir de la independencia política de estos países, mayoritariamente en el siglo XIX, se han constituido nuevas alianzas para su conducción. En esta redistribución del poder, las instituciones religiosas siguen teniendo una gran influencia. Como en la época colonial, encontramos que existe una identificación de algunos sectores religiosos con los que sustentan el poder, tanto político como económico. En ocasiones encontramos incluso complicidad de algunos sectores religiosos con la represión y los crímenes de Estado. Esto se explica porque existe una participación en los beneficios de la explotación y el sometimiento. Los intereses económicos se confunden con los religiosos. Pero, por otro lado, encontramos que la fe también ha jugado un papel central en la lucha contra la injusticia social y en la búsqueda de las libertades políticas. En la mayoría de estos países vemos cómo algunos sectores religiosos reivindican los derechos humanos y luchan contra la opresión y la explotación. Dentro de este contexto se inscribe la teología de la liberación. El papel de los grupos religiosos en las luchas libertarias de Iberoamérica no puede entenderse sin su conexión con la tradición del evangelismo humanista de la Conquista y la Colonia.

La filosofía después de Auschwitz en Iberoamérica identifica el proceso «evangelizador» como uno de los mecanismos de la Modernidad, ya que es resultado de la unidad política dentro de un

esquema de una sola fe. Mientras que en Europa produjo expulsiones y guerras religiosas, en Iberoamérica fue un mecanismo de sometimiento y explotación económica. Pero al mismo tiempo es en el interior de este mismo movimiento donde encontramos fuerzas emancipatorias. Por esta razón los estudios sobre la relación entre religión y política en Europa contribuyen a comprender mejor lo que sucede en estas tierras.

2. *Memoria y justicia. Impunidad como política de Estado*

En la historia de Iberoamérica nos encontramos con conflictos políticos violentos y cruentas luchas, revoluciones, golpes de Estado, dictaduras y guerras sucias. A lo largo y ancho del continente se han pisoteado los derechos humanos, haciendo del asesinato en masa, la desaparición y la tortura, prácticas del poder. La represión como práctica del poder se ha acompañado de una política del olvido. Los gobernantes se han dedicado a borrar las huellas de los crímenes cometidos por sus antecesores. Desde la estructura del Estado se han diseñado mecanismos de encubrimiento como la promulgación de leyes de amnistía, la aplicación de recursos legales como la prescripción, o la creación de tribunales especiales.

La instrumentación del olvido desde el poder no es una práctica exclusiva de los países de Iberoamérica, es más bien uno de los mecanismos destructivos de la Modernidad. Como se señaló anteriormente, fue uno de los elementos centrales que caracterizaron a Auschwitz. Sin embargo, en esta región el tema de la memoria adquiere un sentido muy particular. Significa tanto la reivindicación de sus derechos como la recuperación de una genealogía que remite a un pasado doloroso.

Durante la Conquista y la Colonia, y como parte del proceso de sometimiento, se desmantelaron las estructuras políticas y culturales preibéricas. Para instaurar las nuevas formas de gobierno y desterrar las antiguas tradiciones, el olvido fue un instrumento político. La construcción de catedrales sobre las ruinas de templos autóctonos es muestra tangible de esta estrategia. Lo mismo sucedió con las lenguas y los rituales religiosos. Desde esta perspectiva la memoria se convirtió en un mecanismo de resistencia y la conservación de las tradiciones adquirió un sentido político. Para los descendientes de los antiguos pobladores recordar significa exigir sus derechos. Lo mismo podemos afirmar de los descendientes de aquellos que fueron traídos como esclavos, para quienes la memoria implica inmediatamente justicia.

El significado de la memoria en el estudio de la conformación étnica de la población de Iberoamérica nos conduce al origen del mestizaje. Como resultado del encuentro de los europeos con los habitantes de estas tierras se fue creando una nueva raza. El hecho de la mezcla en sí misma no tiene mayor trascendencia, lo que le imprime un sentido político es la genealogía del encuentro. En la memoria de las culturas iberoamericanas el mestizaje remite a la imagen del conquistador europeo que hacía de la mujer indígena parte de su botín. Una imagen parecida aparece en la memoria del mestizaje con los esclavos traídos de África. En el color de la piel quedó una marca del sometimiento, una huella de la violación y del abuso. Así lo define Octavio Paz: «Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias» (Paz, 1950: 95).

Desde el poder se fomenta el olvido para evadir la responsabilidad por los crímenes del pasado, mientras que desde la conciencia de la población existe una actitud negativa con respecto a la recuperación de su propia genealogía. Por esta razón se requiere un esfuerzo especial para contrarrestar estos mecanismos. El pensamiento iberoamericano ha hecho de la memoria uno de sus aspectos principales. Se ha entregado al combate contra la impunidad, lo que implica movilizaciones políticas pero también reformas de los códigos penales. La exigencia de responder por los desaparecidos en las represiones militares y de poder terminar con el sufrimiento de sus familiares se ha convertido en una exigencia popular, pero también en una de las cuestiones sobre las que se reflexiona. Frente a las prácticas de borrar la memoria se está llevando a cabo una revisión crítica de la historiografía que dé cuenta de todo el sufrimiento que acompañó a la Conquista, la Colonia y la vida independiente de cada una de las naciones.

3. *Políticas sociales y el hambre como motor de la economía. Migrantes y maquilas*

La situación económica de la mayoría de los pobladores de Iberoamérica es precaria. En estos países existe una minoría privilegiada que concentra la riqueza y controla los medios de producción y los sistemas financieros. Esta desproporcionada distribución se expresa en condiciones de miseria generalizada, explotación económica, desempleo y emigración hacía los Estados Unidos, Canadá y Europa. El problema es muy complejo, tiene diversas causas y se

manifiesta de muchas maneras. Hay distintos enfoques sobre posibles soluciones y formas de tratamiento. La perspectiva con la que aquí se trata este aspecto es la que proporciona la filosofía después de Auschwitz.

Al analizar la miseria en la que viven millones de personas en este territorio con estas herramientas entendemos que no se trata de una situación natural irremediable; lo que descubrimos es una racionalidad. En otras palabras, podemos afirmar que la injusticia es consecuencia de políticas, y que éstas están orientadas por determinadas formas de pensamiento. Los argumentos con los que se construyen estos modelos económicos justifican la desigualdad porque consideran que es constitutiva de una supuesta naturaleza humana, pero también a partir de una racionalidad instrumental. Según este esquema el hombre tiene igualdad de «oportunidades» y es obligación de la sociedad protegerlas pero es decisión de cada individuo cómo aprovecharlas. En otras palabras, las desigualdades sociales reflejan, según esta racionalidad, los méritos de los individuos, y cuantos quieran mejorar su situacióne dispondrán siempre de la oportunidad para conserguirlo mediante su esfuerzo.

Esta concepción coloca la competencia como motor del crecimiento, es decir, considera la voluntad individual y el deseo de superación como incentivos para el desarrollo. La búsqueda de una mejoría en el nivel de vida hace, según los defensores de esta racionalidad, que los hombres trabajen más y mejor y que inviertan el producto de su trabajo en los instrumentos productivos. Desde esta perspectiva la desigualdad es una condición para que la economía se desarrolle y no un mal que se deba combatir. Dicho con una cruda paradoja: la sociedad proveedora de bienestar se construye sobre el hambre y las carencias.

El empobrecimiento como mecanismo para el desarrollo se instrumenta por medio de políticas. El Estado se va retirando de su papel protector de los derechos laborales, agrícolas y sociales y deja a los afectados a merced de la lógica del mercado. El capital convierte las necesidades básicas y los derechos elementales en mercancías que estimulen el consumo. Si el hombre quiere comer, estar sano, educarse o tener una vivienda, debe esforzarse por conseguirlo, sometiéndose a las reglas de la oferta y la demanda. El trabajador debe vender su mano de obra de acuerdo a estas reglas, según la cuales, cuando se produce desempleo los sueldos se abaratan y se renuncia a las prestaciones y a los derechos laborales.

La utilización del hambre y las carencias para fomentar el desarrollo se inscribe también en la economía globalizada. En los

países ricos se busca cómo reducir los costos de producción, de los servicios y de las prestaciones. Para conseguir este objetivo se instrumentan dos mecanismos, uno en el exterior de sus territorios y otro en el interior.

Con respecto a sus inversiones en el exterior se buscan regiones donde exista miseria como en Iberoamérica y se montan ahí maquiladoras. Las naciones que fomentan estas inversiones ofrecen «sueldos competitivos», es decir, trabajo mal pagado sin prestaciones y sin derechos laborales. La fórmula para el desarrollo termina enfrentando el discurso con la realidad que produce porque en nombre del progreso y del bienestar se instrumenta intencionalmente la miseria. Se produce pobreza para poder ser competitivos y cuanto más fuerte es la competencia más debe comprometerse la situación de los trabajadores. La riqueza que se produce no se distribuye entre los trabajadores, la mayor parte regresa a la empresa que invirtió y un porcentaje queda en manos de los inversores locales que aumentan sus fortunas.

La emigración de la población iberoamericana a los Estados Unidos, Canadá y Europa responde a esta misma política del hambre. El desempleo y la miseria llevan a millones de personas a buscar mejor suerte en las economías más desarrolladas. En ellas se les acepta en situaciones de desventaja, sin prestaciones ni derechos. Los indocumentados se convierten en empleados que hacen trabajos en las áreas productivas y de servicios. Esta fuerza laboral permite a estas economías ofrecer a sus ciudadanos beneficios que no les son otorgados a los inmigrantes, a menos que consigan legalizar su situación, lo cual no es sencillo.

Con las herramientas de la filosofía después de Auschwitz podemos confrontar el discurso del progreso con la realidad que producen sus políticas. Al revisar estas promesas con la mirada crítica de la memoria y al recoger los testimonios de las víctimas de este «sueño» podemos combatir esta ideología desde su argumentación. Se descubre la racionalidad instrumental que opera en estos sistemas y que produce miseria, la anulación de derechos y la creación de dos categorías distintas de seres humanos, los «ciudadanos» y los «indocumentados».

4. *El Estado-nación y el conflicto cultural*

Otro aspecto fundamental que debe considerarse cuando se reflexiona sobre Iberoamérica desde la filosofía después de Auschwitz, es el de su parcelación en Estados nacionales. Este fraccionamiento

del territorio en entidades políticas diferenciadas responde a una visión del mundo europea. La formación de los Estados nacionales en el antiguo continente fue resultado de una racionalidad interna. Lo que ocurrió en Iberoamérica tiene que ver más bien con la instrumentación de los mecanismos de la Modernidad como continuación de la colonización.

Las fronteras que se trazaron para dividir América Latina en naciones independientes no reflejan divisiones culturales. Esto no quiere decir que en Latinoamérica no exista una diversidad cultural, lo único que se afirma es que sus desmembraciones políticas no corresponden a esta pluralidad. Dentro de cada una de estas naciones existen distintos grupos étnicos a los que difícilmente se les reconoce autonomía política.

Al analizar la situación de América Latina nos encontramos que, por un lado, existen divisiones artificiales en naciones y, por otro, no se reconocen diferencias fundamentales como en el caso de las etnias. Las herramientas de la filosofía después de Auschwitz ayudan a reflexionar sobre este tema. En el análisis que se hace del proceso por medio del cual Europa llegó a esta fórmula política encontramos claves para comprender lo que sucede en América Latina. Reyes Mate recuerda que el término «nación» surgió como demanda de libertad. Se acuña para terminar con la complicidad entre la cuna y los privilegios[15]: «Pues bien, al ubicar el origen de la dignidad humana en el nacimiento y no en la cuna, se universaliza esa dignidad, secuestrada hasta ahora por una interpretación discriminatoria del nacimiento» (Mate, 2002: 16). La nación se convierte en sistema diferenciador, en criterio de selección. La administración de los derechos le da una nueva forma a los privilegios. «Resultaría entonces que la 'nación', esto es, el territorio de los allí nacidos, sería el sujeto de la soberanía, el principio que decide sobre quién tiene y quién no tiene esos derechos propios de quien nazca hombre» (*Ibid.*).

En Iberoamérica la transición de la Colonia a la Independencia se produjo de acuerdo a los modelos europeos y se buscó su aplicación de acuerdo a esta concepción del mundo. En cada uno de estos países, los grupos que controlaban el poder recurrieron a la fórmula de administración de derechos desde este esquema europeo llamado «nación». Al determinar la soberanía en «el territorio

15. Se refiere al fin de las monarquías absolutas y al surgimiento de los Estados modernos.

de los allí nacidos» se parcela el poder hacia el exterior y se desconocen los derechos de los grupos étnicos. A partir de la adopción de este esquema moderno que denominamos «Estado-nación», los grupos de poder locales se han enfrentado al proyecto de una Iberoamérica unida por una experiencia compartida que busca su unidad en el reconocimiento de su pluralidad cultural.

El fraccionamiento territorial vino acompañado de los rituales seculares del nacionalismo; con banderas, himnos, ejércitos y héroes, las naciones se convirtieron en patrias, los hombres en ciudadanos y los vecinos en extranjeros. Las «patrias» iberoamericanas, avaladas por los intereses de las potencias extranjeras, se han enfrentado en varias ocasiones, ha habido pugnas ideológicas, económicas, territoriales y hasta deportivas; incluso enfrentamientos militares. Estos conflictos fracturan el continente y evitan que la cooperación entre las naciones se convierta en un medio eficaz para resolver los graves problemas de la región.

La administración de los derechos desde la soberanía de los nacidos en el territorio ha servido también para negarle a los grupos étnicos sus derechos colectivos. Como herencia de la Conquista y la Colonia, los gobernantes de las nuevas «patrias» no están dispuestos a reconocer los derechos de los pueblos indígenas o de los descendientes de los esclavos, como tampoco están dispuestos a reconocer la deuda histórica contraída con ellos después de tantos años de sometimiento y explotación. Amparados en los esquemas políticos y jurídicos de la definición moderna de «Estado-nación» en los países iberoamericanos sólo se permite reconocer derechos individuales pero no se contempla ningún espacio para las reclamaciones colectivas.

La división del continente en parcelas nacionales se ha presentado como la única forma de organizar la convivencia colectiva. En realidad esto dista mucho de la verdad, ya que las distintas colectividades que conforman la experiencia iberoamericana han sobrevivido gracias a sus formas de organización social y política. Muchas de ellas se han enfrentado a situaciones de explotación, discriminación y sometimiento desarrollando marcos de solidaridad y colaboración. Las respuestas que han encontrado para las cuestiones sociales o políticas se nutren de sus tradiciones y se han reforzado con el paso de los años. Al respecto comenta Luis Villoro: «Las civilizaciones que se remontan a la época precolombina estaban basadas en una idea de la comunidad, del todo diferente a la asociación por contrato entre individuos que prevaleció en la Modernidad occidental [...]. En ellos, persiste la preeminencia de

la totalidad sobre los intereses individuales» (Villoro, 1997: 368). En este punto cabe recordar que no es casual que en varios países de Iberoamérica es precisamente desde la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas desde donde se está cuestionando el modelo de «nación»: éste es el caso del movimiento zapatista en México.

IV. CONCLUSIONES

Lo que define a la filosofía después de Auschwitz en Iberoamérica es la elección y el tratamiento de los temas que aborda. Los pensadores iberoamericanos examinan el grado de participación del conocimiento en los procesos negativos de la Modernidad. Para hacer frente a esta situación han buscado, en sus propias tradiciones, desarrollos del pensamiento que se hayan gestado como expresiones de resistencia a la dominación. Desde esta reflexión crítica se está construyendo una racionalidad emancipatoria que apoye su universalidad en la diversidad de la experiencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. W. (1984), *Dialéctica negativa*, trad. de J. M. Ripalda, Madrid: Taurus.

Adorno, Th. W. y Horkheimer M. ([8]2006), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* [1947]. Introducción y trad. de J. J. Sánchez, Madrid: Trotta.

Arendt, H. (1974), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus.

Arendt, H. (1999[2]), *Eichmann en Jerusalén. Estudio sobre la banalidad del mal* [1963], trad. de C. Ribalta, Barcelona: Lumen.

Dubnov, S. (1951), «El precio de la emancipación. El decreto de 1806», en *Historia universal del pueblo judío* VIII, Buenos Aires: Sigal, pp. 55-69.

Freud, S. (1970), *Moisés y la religión monoteísta*, en *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid: Alianza.

Hirsch, R. S. (1995), *The Nineteen Letters About Judaism*, Jerusalem/New York: Feldheim Publishers.

Kant, I. (1999), *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?* [1784]. Trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, en *En defensa de la Ilustración*, Barcelona: Alba.

Katz, J. (1975), «La emancipación judía y los estudios judaicos»: *Dispersión y Unidad* (Organización Sionista Mundial, Jerusalén), 15, pp. 118-126.

Mardones, J. M.ª (2002), «Interpelaciones del Holocausto al cristianismo», en A. Sucasas (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona: Riopiedras, pp. 317-327.
Mate, R. (1990), *Mística y política*, Estella: EVD.
Mate, R. (1997), *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona: Anthropos.
Mate, R. (2002), «El margen de la política»: δαῖμον. *Revista de Filosofía*, 27, pp. 9-29.
Mate, R. (2003a), *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid: Trotta.
Mate, R. (2003b), *Por los Campos de Exterminio*, Barcelona: Anthropos.
Mate, R. (2006), *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid: Trotta.
Mendelssohn, M. (1991), *Jerusalén o Acerca del poder religioso y judaísmo*, Barcelona: Anthropos.
Paz, O. (1997), *El Laberinto de la Soledad*, México: FCE.
Rosenberg, S. (1996), *El bien y el mal en el pensamiento judío*, Barcelona: Riopiedras.
Traverso, E. (1997), *Pour une critique de la barbarie moderne. Écrits sur l'histoire des juifs et de l'antisémitisme*, Paris: Page Deux; traducido al español y publicada en Internet por la Fundación Memoria del Holocausto en la página www.fmh.org.ar./revista/22traverso.htm.
Traverso, E. (2005), *Los judíos y Alemania. Ensayo sobre la «simbiosis judío-alemana»*, prólogo y trad. de I. Sancho García, Valencia: Pre-Textos.
Villoro, L. (1997), *El Poder y el Valor. Fundamentos de una ética política*, México: FCE.
Weinfeld, E. y Babani, I., eds. (1948), *Enciclopedia Judaica Castellana*, 10 vols., México: Enciclopedia Judaica.

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Gonzalo Álvarez Chillida es profesor de Historia en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus publicaciones destacan dos libros sobre la figura política e intelectual de José María Pemán. De su estudio del antisemitismo español cabe mencionar el libro *El antisemitismo en España. La imagen del judío 1812-2002* (2002), además de diferentes ponencias presentadas en congresos internacionales. Ha coordinado también, junto con Ricardo Izquierdo Benito, un curso sobre el mismo tema, publicado con el título *El antisemitismo en España* (2007).

Ernesto Bohoslavsky es doctor en Historia y Geografía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es investigador docente en la Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina) donde desarrolla trabajos posdoctorales. Se ha especializado en historia social del delito y la cárcel en Argentina y Chile así como en historia de las derechas en ambos países.

Esther Cohen es investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas (Universidad Nacional Autónoma de México) y profesora del posgrado en Letras. Autora de numerosos artículos en revistas especializadas, entre sus publicaciones se encuentran: *La palabra inconclusa. Ensayos sobre Cábala* (1994), *El silencio del nombre: interpretación y pensamiento judío* (1999) (trad. francesa, 2007), *Con el diablo en el cuerpo* (2003) (trad. francesa, 2004; trad. italiana, 2005) y *Los narradores de Auschwitz* (2006). Dirige las colecciones «La huella del Otro» (Taurus, México) y «Ejercicios de Memoria» (UNAM).

Ricardo Forster es doctor en Filosofía, profesor e investigador de la Universidad de Buenos Aires y director del Programa de Posgrado en Estudios

Judíos de la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente es *Visiting Professor* en la Universidad de Pittsburgh. Entre sus últimos libros cabe mencionar: *Walter Benjamin y el problema del mal* (2001), *Crítica y sospecha* (2003), *Mesianismo, nihilismo y redención* (2005), *Notas sobre la barbarie y la esperanza* (2006) y *El laberinto de las lecturas: entre el poeta, el héroe y la infancia* (2007).

Adrián Julio Jmelnizky (1963-2006). Licenciado en Ciencia Política por la Universidad del Salvador (Buenos Aires) y máster en Ciencia Política por la Universidad Hebrea de Jerusalén. Fue profesor titular de la cátedra «Introducción a las Ciencias Sociales», Universidad Nacional de San Martín, entre los años 2000 y 2006, y profesor titular de la materia «El impacto del nazismo y el fascismo en la Argentina» en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires entre los años 2004 y 2005. Fue coordinador del Centro de Documentación e Información del INADI (Instituto contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) entre 2002 y 2006, además de coordinar diversos proyectos de investigación. Asimismo fue profesor invitado, entre otros, del seminario «El impacto del nazismo en la sociedad y en los medios de comunicación en la Argentina» (UBA, 2005), y docente en la Universidad Hebrea Argentina Bar Ilán (1996-2000) y en la Universidad Hebrea de Jerusalén (1989-1991). Entre sus numerosas publicaciones destacan: «Del proyecto inmigratorio argentino al modelo de absorción» (2003), «Sobre el antisemitismo en el terrorismo de estado en la Argentina» (coautor) (2003) o *Dialogando con la Filosofía Política: de la Antigüedad a la Modernidad* (compilador) (2000).

Joaquín Lomba Fuentes (Zaragoza, 1932) es doctor en Filosofía y en Filología Semítica y catedrático emérito de Filosofía de la Universidad de Zaragoza. Fundador de la Sociedad Española de Filosofía Medieval y de la *Revista de Filosofía Medieval*, de las que desde su jubilación es presidente de honor. Su especialidad es el pensamiento musulmán y judío español. Ha escrito más de doscientos artículos en revistas especializadas y una veintena de libros, entre ellos: *Principios de Filosofía del arte griego* (1997), *Avempace* (tres monografías), *La raíz semítica de lo europeo* (1997), *Dichos y narraciones de tres sabios judíos* (1997), *El Ebro, puente de Europa (Pensamiento musulmán y judío)* (2004) y *«El mundo tan bello como es» (Pensamiento y arte musulmán)* (2005). Y varias traducciones del hebreo y árabe, entre otras, de Ibn Gabirol: *La corrección de los caracteres* (1990), de Ibn Paqūda: *Los deberes de los corazones* (1994), y de Avempace: *El régimen del solitario* (1997), *Carta del adiós y otros tratados filosóficos* (2006) y *Libro sobre el alma* (2007).

Daniel Lvovich es doctor en Historia por la Universidad Nacional de la Plata y máster en Ciencias Sociales con mención en Sociología y diplomado superior en Ciencias Sociales con mención en Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Programa Buenos Aires. Profesor en Historia, graduado en la Universidad Nacional del Litoral en

1988. Profesor adjunto regular en la Universidad Nacional de General Sarmiento y profesor de posgrado en las Universidades Nacionales de La Plata y San Martín (IDAES). Investigador Adjunto del CONICET. Es autor de *El nacionalismo de derecha en la Argentina. Desde sus orígenes hasta Tacuara* (2006) y de *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina* (2003). Compilador (junto a Juan Suriano) de *La política social en perspectiva histórica. Argentina, 1870-1950* (2006).

Reyes Mate es doctor por la Wilhems-Universität de Münster y por la Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente es profesor de Investigación en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), Instituto del que ha sido miembro fundador y director de 1990 a 1998. Su línea de investigación se mueve entre el estudio de la relación de religión y política —de ello dan fe, por ejemplo, *El ateísmo, problema político* (1973) o *Mística y política* (1990)— y la preocupación por la relación entre verdad e historia del sufrimiento, tal y como aparece en sus libros *La razón de los vencidos* (1991), *Memoria de Occidente* (1997), *Memoria de Auschwitz* (2003), *A contraluz de las ideas políticamente correctas* (2005) o *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»* (2006). Es director del proyecto «Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía» (EIAF), editado por Trotta, y ahí editor del volumen *Filosofía de la historia* (^{2}2005). Investigador principal del proyecto «Filosofía después del Holocausto» desarrollado en el mencionado Instituto de Filosofía.

Angelina Muñiz-Huberman (Hyères, 1936). Exiliada de la guerra civil española en México. Autora de cuarenta libros, traducida a varios idiomas. Catedrática en la Universidad Nacional Autónoma de México. Escritora invitada en universidades internacionales. Antologada en *The Oxford Book of Jewish Stories*. Ha recibido los premios «Xavier Villaurrutia», «Sor Juana Inés de la Cruz» y «Woman of Valor Award», entre otros. De entre sus obras destacan: *La lengua florida. Antología sefardí* (1992), *Dulcinea encantada* (1992), *El mercader de Tudela* (1998), *El siglo del desencanto* (2002), *Areúsa en los conciertos* (2002), *La tregua de la inocencia* (2003) y *El sefardí romántico* (2005).

Mauricio Pilatowsky (Ciudad de México, 1958). Licenciado en Filosofía y en Historia en la Universidad Hebrea de Jerusalén, y máster y doctor por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha realizado estudios posdoctorales en el Instituto de Filosofía del Centro Superior de Investigaciones Científicas (Madrid). Es profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y coordinador de Investigación en la Facultad de Estudios Superiores de Acatlán.

Esther Shabot Askenazi es licenciada en Sociología (Universidad Nacional Autónoma de México, 1980), con especialización en Estudios Judaicos en la Universidad Iberoamericana (1982-1985). Docente en la ENEP Acatlán,

UNAM (1984-1994), impartiendo las materias «Medio Oriente en el siglo XX» e «Historia Mundial del siglo XX». Actualmente es profesora en diversas universidades e instituciones educativas mexicanas privadas. Desde 1986 es columnista semanal en el periódico *Excélsior* donde trata asuntos internacionales. Formó parte del equipo de investigación y redacción del libro documental *Imágenes de un encuentro. La presencia judía en México en la primera mitad del siglo XX* (1992). Es coautora de *Humanismo y cultura judía* (1999) y coordinadora de *El rostro de la verdad. Testimonios de sobrevivientes del Holocausto en México* (2002). Redactora de la entrada sobre «Antisemitismo en México», en *Antisemitism: A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution* (2005).

José A. Zamora es investigador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid). Sus investigaciones y publicaciones están dedicadas a los pensadores de la Teoría Crítica, a la industria cultural, a la relación entre religión y política y entre ciudadanía, interculturalidad e inmigración. Es autor, entre otras, de las siguientes publicaciones: *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne* (1995), *Th. W. Adorno: Pensar contra la barbarie* (2004) y —como coordinador— *Radicalizar la democracia* (2001), *Ciudadanía, multiculturalidad e inmigración* (2003), *Medios de comunicación: información, espectáculo y manipulación* (2004) y (con R. Mate) *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente* (2006).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE CULTURA

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual